a CONQUISTA da serenidade

J. KRISHNAMURTI

A CONQUISTA DA SERENIDADE

(Conferências, com perguntas e respostas, realizadas em Ojai, Califórnia, de 7 a 28 de agôsto de 1949).

J. KRISHNAMURTI

A Conquista da Serenidade

Tradução de

HUGO VELOSO

Editado pela
Instituição Cultural Krishnamurti
Avenida Rio Branco, 117, sala 203
Rio de Janeiro (Brasil)
1952

Título da edição original norte-americana

KRISHNAMURTI'S
TALKS

Ojai — Califórnia
1949

ÍNDICE

NOTA: *As sete primeiras conferências desta série foram publicadas no livro intitulado:*

“SOLUÇÃO PARA OS NOSSOS CONFLITOS”

PERGUNTAS e resumos de perguntas:

—————x—————

VIII [1]

Estou certo de que muitos de vós acreditais na imortalidade, na alma, no *atman*, etc. e alguns de vós, porventura, já tivestes efêmeras experiências dessas coisas. Mas, se mo permitis, desejo hoje apreciar esta questão de um ponto de vista diferente; entremos nela com tôda a seriedade e procuremos descobrir a verdade que ela encerra — não em conformidade com qualquer padrão ou dogma religioso, por mais belo e por mais romântico que seja. Peço-vos, pois, que examineis o que vamos discutir, inteligentemente e sem preconceito algum, com a intenção de descobrir e não de refutar ou defender. Porque êste é um problema muito difícil de tratar. Implica êle muitas coisas e, se fôr possível apreciá-lo por maneira nova, talvez nos seja dada uma maneira diferente de considerar a ação e a vida.

Parecemos pensar que as idéias são muito importantes. Nossas mentes estão repletas de idéias. Nossa mente é idéia. Não há mente sem idéia, sem pensamento, sem verbalização. E têm as idéias um papel importantíssimo na nossa vida: o que pensamos, o que sentimos, as crenças e as idéias nas quais estamos condicionados.

---

(1) — As sete primeiras conferências dêsta série foram publicadas no livro intitulado "Solução para os nossos conflitos".

Têm as idéias uma significação extraordinária para a maioria de nós: idéias que parecem coerentes, inteligentes, lógicas, como também idéias românticas, idéias estúpidas, que não encerram muita significação. Estamos cheios de idéias; tôda a nossa estrutura está baseada nelas. E essas idéias vêm a existir, evidentemente, pela ação de influências externas, pelo condicionamento impôsto pelo ambiente, bem como em virtude de nossas exigências internas. E' claramente perceptível a maneira como as idéias surgem. As idéias são sensações. Não há idéia sem sensação. Visto que a maioria de nós se alimenta de sensações, tôda a nossa estrutura está baseada nas idéias. Como somos limitados e buscamos expansão por meio da sensação, assumem as idéias grande importância: idéias a respeito de Deus, idéias sôbre moral, sôbre várias formas de organização social, etc. etc.

Assim, pois, as idéias moldam a nossa experiência. Isto é, as idéias condicionam a nossa ação. Não é a ação que cria as idéias, mas, sim, as idéias que criam a ação. Primeiro pensamos, depois agimos; e a ação se baseia nas idéias. A experiência, pois, é o resultado de idéias; mas "experiência" é diferente de "experimentar". No estado de "experimentar", se já o notastes, não há nenhuma elaboração de idéias. Há só "experimentar", só ação.

Depois é que vem a formação das idéias de prazer ou desprazer, decorrentes daquele "experimentar". Ou desejamos que a experiência continue ou desejamos que não continue. Se a experiência nos deu prazer, a ela voltamos com a lembrança, o que significa que desejamos a sensação daquela experiência — o que não significa experimentar de novo. Existe, por certo, uma diferença entre o "experimentar" e a "experiência"; e é preciso que isso fique suficientemente claro. No "experimentar" não existe "experimentador" e "experiência"; só há o "estado

de experimentar". Mas, *depois* do "experimentar", as sensações dêsse experimentar se tornam desejadas e ansiamos pela sua repetição, e dêsse desejo surge a idéia.

Suponhamos, por exemplo, que tenhais tido uma experiência agradável. Ela terminou, e vós continuais a desejá-la. Isto é, desejais a sensação, e não o estado de experimentar; e a sensação cria idéias, baseadas no prazer e na dor, no evitar e no aceitar, no recusar e continuar.

Ora, bàsicamente, as idéias não são importantes, visto que têm continuidade. Podeis morrer, mas as idéias que tivestes, o feixe de idéias que sois agora, têm uma continuação, quer parcial, quer total, ou manifestadas em sua inteireza, ou numa pequena parte sòmente. As idéias têm uma forma de continuidade, é óbvio.

Nessas condições, se as idéias são um resultado da sensação, como de fato são, e se a mente está repleta de idéias, se a mente *é* idéia, há então continuação da mente, como feixe de idéias. Mas isso certamente não é imortalidade, visto que as idéias são apenas o resultado de sensações de prazer e desprazer, e a imortalidade deve ser, necessàriamente, algo que está *além* das idéias, algo a respeito de que a mente é absolutamente incapaz de especular; isso porque a mente só é capaz de especular em têrmos de prazer e dor, de evitação e aceitação. Visto que a mente só é capaz de pensar em tais condições, por mais ampla e profundamente que pense, continua baseada na idéia; mas o pensamento, a idéia tem continuidade, e o que continua, evidentemente, não é imortalidade. Assim sendo, para se conhecer ou "experimentar" a imortalidade, ou para que haja o "experimentar" dêsse estado, não deve haver criação de idéias. Não se pode pensar na imortalidade. Mas se pudermos pensar sem a elaboração de idéias, isto é, se deixamos de pensar em têrmos de idéias, dá-se então um "estado de experimentar", só experimen-

tar, um estado no qual cessou de todo a criação de idéias. Podeis experimentar isso, pessoalmente, e não apenas aceitar o que estou dizendo. Há muita coisa contida nisso. E' preciso que a mente esteja de todo quieta, sem nenhum movimento para trás nem para a frente, nem mergulhando, nem voando. Isto é, a criação de idéias precisa parar completamente. E isso é extremamente difícil. E' por esta razão que tanto nos apegamos a palavras tais como alma, imortalidade, continuidade, Deus — palavras que têm, tôdas elas, efeitos neurológicos, que são sensações. E dessas sensações a mente se nutre; privai a mente dessas coisas, e ei-la perdida. Assim, ela se agarra com tôdas as fôrças às experiências passadas, agora simples sensações.

Será possível que a mente fique tão quieta — não em parte, porém no todo — que possa ter a experiência direta daquilo que não se pode pensar, daquilo que se não pode expressar em palavras? Tudo o que continua está, evidentemente, dentro dos limites da mente; e através do tempo não é possível que venha o atemporal; por conseguinte, Deus, ou como o chameis, não pode ser pensado. Se pensais nêle, o que tendes é apenas uma idéia, uma sensação; por conseguinte, não é coisa verdadeira. E' uma simples idéia, que tem continuação, uma idéia hereditária ou condicionada; e uma tal idéia não é eterna, imortal, atemporal. E' muito importante que *sintamos* isso realmente, que percebamos a verdade que contém, enquanto o vamos apreciando — e não que digamos: "E' isso mesmo", "Não é isso", "Eu creio na imortalidade", "Vós sois agnóstico e eu sou devoto". Tôda expressão dêsse gênero é pueril, irrefletida, vazia de significado. Estamos tratando de uma coisa que não é questão de opinião, de gôsto, ou de desgôsto, ou de preconceito. Estamos procurando averiguar o que é a imor-

talidade, mas não pela maneira como o fazem as pessoas ditas religiosas porque pertencem a um determinado culto; estamos procurando experimentar essa coisa, procurando ficar cônscios dela, porquanto nisso há criação. Uma vez que tenhamos a possibilidade de experimentá-la, o problema da vida sofrerá uma modificação significativa e revolucionária; e sem essa experiência, só há disputas e opiniões sem valor nem significado algum.

E' necessário, portanto, que o indivíduo esteja bem cônscio de todo êsse processo, de como as idéias se originam, de como a ação resulta das idéias, e como as idéias controlam a ação e, por conseguinte, limitam a ação, em conformidade com a sensação. Não importa *de quem* sejam as idéias, não importa que sejam da esquerda ou da direita. Enquanto estivermos apegados às idéias, estaremos num estado que absolutamente não é "experimentar". Em tais condições, estamos apenas vivendo na esfera do tempo, no passado, que nos renova as sensações, ou no futuro, que é outra forma de sensação. Sòmente quando a mente está livre da idéia, é que se pode dar o experimentar. Ouvi o que estou dizendo, sem aceitar nem rejeitar. Ouvi com a mesma disposição como ouvis o vento nas árvores. Vós não fazeis objeções ao murmúrio do vento nas árvores; é grato ouvi-lo. Ou, se não gostais de ouvi-lo, ides embora. Fazei o mesmo aqui; não rejeiteis, investigai, apenas. Porque já muitas pessoas têm manifestado suas opiniões a respeito da imortalidade; os instrutores religiosos nos falam dela, bem como qualquer pregador de esquina. Tantos santos, tantos escritores a negam ou afirmam; dizem que há a imortalidade, ou dizem que o homem não passa de um resultado das influências ambientes, etc. etc. São tantas as opiniões! Opiniões não representam a verdade; a verdade é algo que precisa ser experimentado diretamente, de momento em

momento; não é uma experiência que *queremos* ter, uma vez que isso é, meramente, sensação. E só depois de passarmos além do feixe de idéias — que é o "eu", que é a mente, e que tem uma continuidade parcial ou integral — só depois disso, quando o pensamento está completamente silencioso, manifesta-se um estado em que há o experimentar. Então nos é dado saber o que é a verdade.

PERGUNTA: *Como se pode conhecer e sentir de maneira inequívoca a realidade, a significação exata e imutável de uma experiência que é a verdade? Tôda vez que tenho o percebimento de uma realidade e sinto ser verdadeira essa experiência, diz-me alguém, se lha comunico, que estou iludindo a mim mesmo. Sempre que penso haver compreendido, vem alguém dizer-me que estou na ilusão. Haverá uma maneira de saber o que é verdadeiro, em mim, sem ilusão nem engano?*

KRISHNAMURTI: Tôda forma de identificação conduz necessàriamente à ilusão. Existem a ilusão psiquiátrica e a ilusão psicológica. Quanto à ilusão psiquiátrica, sabemos as providências que se devem tomar. Quando um indivíduo se julga Napoleão ou um grande santo, sabeis a maneira de se atender ao caso. Mas a identificação e ilusão de natureza psicológica é coisa de todo diferente. O indivíduo político ou religioso identifica-se com a nação ou com Deus. Êle é a nação, e, se tem talento, torna-se um pesadelo para o resto do mundo, quer pacífica, quer violentamente. Há várias formas de identificação: a identificação com a autoridade, com a nação,

com uma idéia; a identificação com uma crença, que nos leva a fazer tôda espécie de coisas; com um ideal, pelo qual estamos prontos a sacrificar tudo e todo o mundo, inclusivé a nós mesmos e a nação, com o fim de alcançar o que desejamos; identificação com uma Utopia, pela qual forçais outras pessoas a se moldarem por um determinado padrão; e, por fim, a identificação do ator, que desempenha papéis diferentes. E a maioria de nós *está* na situação do ator, desempenhando os nossos papéis consciente ou inconscientemente.

Nossa dificuldade, pois, está em que nos identificamos com a nação, com um partido político, com a propaganda, com uma crença, com uma ideologia, com um chefe. Tudo isso é uma só espécie de identificação.

E temos, ainda, a identificação com nossas próprias experiências. Tive uma experiência, algo que me fêz vibrar; e quanto mais eu me demoro nela, tanto mais intensa, tanto mais romântica, sentimental, tanto mais adulterada ela se torna; e a essa experiência dou o nome de Deus — vós bem sabeis por quantas maneiras sabemos enganar a nós mesmos. Por certo, a ilusão surge sempre que me apego a alguma coisa. Se eu tive uma experiência, agora acabada, terminada, e retorno a ela, estou na ilusão. Se desejo que uma coisa se repita, se persisto na repetição de uma experiência, isso inevitàvelmente me conduzirá à ilusão. Assim, pois, a base da ilusão é a identificação — identificação com uma imagem, com uma idéia de Deus, com uma voz, e com experiências a que nos apegamos ardorosamente. Não é à *experiência* que nos apegamos, mas, sim, à sensação da experiência, a qual sensação tivemos no momento de "experimentar". Um homem que se cercou de vários métodos de identificação, está vivendo na ilusão. Um homem que crê, por causa de uma sensação, por causa de uma idéia a que se apega,

vive necessàriamente na ilusão, a enganar a si próprio. Assim sendo, qualquer experiência que se passa em vós e à qual voltais, ou que rejeitais, não pode deixar de conduzir à ilusão. Só se extingue uma ilusão, quando compreendeis uma experiência e não ficais apegado a ela. Êsse desejo de possuir é a base da ilusão, da arte de enganar a si mesmo. Vós desejais *ser* alguma coisa; e êsse desejo de ser alguma coisa precisa ser compreendido para que se compreenda o processo da ilusão, do enganar-nos a nós mesmos. Se penso que serei um grande instrutor, um grande Mestre, ou Buda, ou X, Y, Z, na minha próxima vida, ou se penso que o sou atualmente e me apego a essa idéia, devo certamente estar numa ilusão; porque estou vivendo de uma sensação, que é uma idéia, e a minha mente se nutre de idéias, tanto verdadeiras, como falsas.

Como se pode saber que uma experiência, num dado momento, é verdadeira? Isso é uma parte da questão. Por que desejais saber se é verdadeira? Um fato é um fato, nem verdadeiro, nem falso. E' só quando quero traduzir um fato de acôrdo com minha sensação, com minha "ideação", é só então que entro na ilusão. Quando estou encolerizado, isso é um fato, não há ilusão alguma. Quando sou lascivo, quando sou ávido, quando estou irritado, cada uma dessas coisas é um fato; é só depois que começo a justificá-lo, a procurar explicações para êle, a traduzi-lo de acôrdo com meus preconceitos, isto é, a meu favor, ou quando o evito — só então é que pergunto: "Que é a verdade?". Isto é, no momento em que examinamos um fato emocionalmente, sentimentalmente, elaborando idéias a respeito do mesmo, nesse momento penetramos no mundo da ilusão e da autodecepção. Para se encarar um fato, livre de tudo isso, requer-se uma extraordinária vigilância. Por essa razão, é de suma impor-

tância que descubramos por nós mesmos, não se estamos na ilusão, ou se estamos enganando a nós mesmos, mas se estamos livres do desejo de identificar, do desejo de ter uma sensação, que chamamos experiência, do desejo de possuir, de repetir, ou de voltar a uma experiência. Afinal de contas, de momento em momento, podeis conhecer a vós mesmos, tais como sois, "realmente", e não através da cortina das idéias, que são sensação. Para conhecerdes a vós mesmos, não tendes necessidade de saber o que é a verdade ou o que não é a verdade. Para vos mirardes no espelho e verdes que sois feio ou belo, realmente, e não romànticamente, para isso não se requer a verdade. Mas a dificuldade da maioria de nós está em que, ao vermos a imagem, a expressão, queremos logo fazer alguma coisa, queremos alterá-la, dar-lhe um nome diferente; se ela é deleitável, identificamo-nos com ela: se dolorosa, evitamo-la. Nesse processo, por certo, reside a ilusão, e com êle estais mais ou menos familiarizados. Assim procedem os políticos; assim procedem os sacerdotes, ao falarem de Deus, em nome da religião; e assim procedemos também nós, quando ficamos entregues à sensação de idéias, e persistimos nisso. Isto é verdadeiro, isto é falso, o Mestre existe, ou não existe — tudo isso é tão absurdo, imaturo, infantil. Mas, para se descobrir o que é "fatual", necessita-se uma vigilância extraordinária, uma percepção na qual não há condenação nem justificação.

Nessas condições, pode dizer-se que um indivíduo engana a si mesmo, que há ilusão, quando êle se identifica com um país, uma crença, uma idéia, uma pessoa, etc; ou quando tem o desejo de repetir uma experiência, isto é, a *sensação* da experiência; ou quando um indivíduo volta à meninice e deseja a repetição das experiências da infância, o deleite, a proximidade, a sensibilidade; ou quando um indivíduo deseja *ser* alguma coisa. E' extre-

mamente difícil vivermos sem estarmos enganados, quer por nós mesmos, quer por outra pessoa; e a ilusão só desaparece quando já não existe o desejo de ser alguma coisa. A mente é então capaz de olhar as coisas tais como são, de ver a significação daquilo "que é"; não há então batalha entre o falso e o verdadeiro; não há então a procura da verdade, como coisa separada do falso. O que importa, pois, é que se compreenda o processo da mente; e essa compreensão é "fatual" e não teórica, nem sentimental, nem romântica; não requer que nos tranquemos num quarto escuro, a meditar, a ver imagens, tendo visões. Tudo isso nada tem que ver com a realidade. E como, na maioria, nós somos românticos, sentimentais, desejosos de sensação, ficamos presos às idéias; e as idéias não são "o que é". Assim sendo, a mente que está livre das idéias, das sensações, essa mente está livre da ilusão.

—

PERGUNTA: *A experiência demonstra que a compreensão só surge depois de cessar a argumentação e o conflito, e se manifesta uma espécie de tranqüilidade ou simpatia intelectual. Isso se dá até na compreensão de problemas matemáticos ou técnicos. Entretanto, tal tranqüilidade só tem sido experimentada depois de feitos todos os esforços de análise, exame ou experimentação. Significa isso que o esfôrço constitui um preliminar, se não suficiente, pelo menos necessário para se obter a tranqüilidade?*

KRISHNAMURTI: Espero que tenhais compreendido a pergunta. O interrogante pergunta, em resumo: O esfôrço, o investigar, analisar, examinar, não é neces-

sário para que haja tranqüilidade da mente? Para que a mente possa compreender, não é necessário esfôrço? Isto é, não se necessita uma técnica, para que se tenha a capacidade de criar? Se tenho um problema, não preciso penetrar nêle, pensar nêle a fundo, investigá-lo, analisá-lo, preocupar-me com êle, e largá-lo depois? E então, estando a mente quieta, encontra-se a solução. Tal é o processo pelo qual passamos. Temos um problema, pensamos nêle, examinamo-lo e discorremos a seu respeito. Depois, a mente, tendo-se cansado, fica quieta. Acha-se então a solução do problema, sem se saber como. Todos nós estamos familiarizados com êsse processo. E o interrogante pergunta: "Não é necessário isso, primeiramente?"

Por que passo por êsse processo? Não formulemos a pergunta erradamente; o que devemos perguntar não é se êsse esfôrço é necessário ou não, mas, sim, por que passamos por êsse processo. Evidentemente, passo por êsse processo porque quero achar uma solução. O que me interessa é encontrar uma solução, não é verdade? O receio de não achar a solução me leva a fazer tôdas essas coisas, não é assim? E depois, tendo passado pelo processo, fico exausto e digo "não encontro a solução". Aí, a mente se aquieta e, às vêzes ou sempre, apresenta-se a solução.

A questão, pois, não é se o processo preliminar é necessário, mas, sim, porque passo por êsse processo. E' óbvio que o faço porque estou à procura de uma solução. O que me interessa não é o problema, mas, sim, a maneira de me livrar dêle. Não estou buscando a compreensão do problema, mas, sim, a sua *solução*. Certamente, há uma diferença nisso, não achais? Porque a solução está no próprio problema, e não fora dêle. Passo pelo processo de investigar, analisar, dissecar, porque quero livrar-

me do problema. Mas, se não fujo do problema, e procuro encará-lo, sem temor nem ansiedade, se apenas olho para o problema, que pode ser um problema matemático, político, religioso, ou outro qualquer, se o considero sem a mira numa solução, então começará o problema a descerrar-se. Eis o que acontece. Passamos pelo processo, e afinal o abandonamos, porque não encontramos saída alguma. Assim, pois, por que não começamos pelo começo, isto é, abstendo-nos de procurar uma solução para o problema, que é coisa dificílima?

Pois, quanto mais eu compreender o problema, tanto mais significação encontro nêle. Para compreendê-lo, preciso considerá-lo tranqüilamente, sem envolvê-lo com minhas idéias, meus sentimentos de agrado ou desagrado. O problema nos revelará então o seu significado.

Por que não é possível têrmos a tranqüilidade da mente desde o comêço? E só haverá tranquilidade quando eu não estiver à busca de uma solução, quando não tiver mêdo ao problema. Nossa dificuldade é êsse mêdo que temos ao problema. Nessas condições, se perguntamos se é necessário ou não fazer-se esfôrço, receberemos uma resposta errada.

Consideremos a questão por maneira diferente. Todo problema requer atenção, e não distração motivada pelo temor. E não há atenção, quando estamos a procurar uma solução fora do problema, uma solução que nos convenha, que seja preferível, que nos dê satisfação ou um meio de fuga. Por outras palavras, se podemos considerar o problema sem êsse propósito, é então possível compreendê-lo.

A questão, portanto, não é se devo passar por êsse processo de analisar, examinar, dissecar, e se é necessário isso para têrmos a tranqüilidade. A tranqüilidade se

manifesta quando não sentimos temor; mas, visto que temos mêdo ao problema, ao que êle nos revele, ficamos entregues aos desejos de nossos próprios impulsos, aos impulsos de nossos próprios desejos.

PERGUNTA: *Já não reprimo os meus pensamentos, e às vêzes fico chocado com o que surge. Sou tão ruím assim? (risos).*

KRISHNAMURTI: E' bom a gente ficar chocado, não achais? Todo choque implica sensibilidade. Mas, se não ficais chocado, se vos limitais a dizer que há alguma coisa em vós que não vos agrada e que ides disciplinar essa coisa, modificá-la, estais então à prova de choque, não é verdade? (risos). Não, por favor, não riais. Porque a maioria de nós quer ser à prova de choque; não desejamos saber o que somos e foi por isso que aprendemos a reprimir, a disciplinar, a destruir o nosso semelhante e a nós mesmos, no interêsse da pátria e no nosso próprio interêsse. Não queremos conhecer-nos como somos. Assim sendo, o descobrirmos a nós mesmos, tais como somos, é uma coisa chocante; e *não pode deixar de ser.* Porque queremos coisa diferente; gostamos de nos imaginar belos, nobres, isto ou aquilo — e tudo isso significa resistência. Nossa virtude se torna meramente uma resistência, e por isso não é mais virtude. O estarmos sensíveis para aquilo que somos, requer uma certa espontaneidade; e nessa espontaneidade, descobrimos a nós mesmos. Mas, se reprimistes, se disciplinastes os vossos pensamentos e sentimentos por maneira tão completa que não há mais espontaneidade, nenhuma possibilidade existe de se descobrir coisa alguma; e não sei se não é isso o que deseja a maioria de nós: estar morto interiormente. Pois

é muito mais fácil vivermos daquela maneira — entregarnos a uma idéia, uma crença, uma organização, uma obra social, e sabe Deus o que mais — a funcionar automàticamente. De certo, é muito mais fácil. Mas, ser sensível, estar cônscio, interiormente, de tôdas as possibilidades, é por demais perigoso, doloroso. Por isso, recorremos a um método respeitável de nos embotarmos, a uma forma aprovada de disciplina, à repressão, à sublimação, à negação, enfim, a todos os exercícios que nos são conhecidos, próprios para embotar, insensibilizar.

Pois bem; quando descobris o que sois, que, como diz o interrogante, é mau, que ireis fazer? Antigamente, reprimíeis e por isso nunca descobristes nada; mas, agora, já não reprimis e descobris o que sois. Qual a vossa reação seguinte? Isso agora é de muita importância: como vos portais em face do fato, como o considerais, e que acontece, depois de descobrirdes que sois isso que chamais "mau"? Que fazeis? No mesmo momento em que o descobris a vossa mente logo se ocupa com êle, não é verdade? Nunca o notastes? Descubro que sou mesquinho. Sinto um choque. Que faço? A mente diz então "Preciso deixar de ser mesquinho" — e começo a cultivar a generosidade.

Uma coisa é a generosidade da mão, outra coisa a generosidade do coração. A generosidade que se cultiva é generosidade da mão, visto que *não é possível* cultivar-se a generosidade do coração. Se cultivais a generosidade do coração, encheis o coração com as coisas da mente. Assim, pois, que fazemos, quando descobrimos em nós certas coisas que não são generosas?

Tende a bondade de observar a vós mesmos; não espereis pela minha resposta, pela minha explicação. Encarai a coisa e experimentai-a, enquanto prosseguimos.

Não significa isso que estamos numa aula de psicologia; mas, decerto, ao ouvirmos uma coisa dêsse gênero, precisamos *experimentar* e ser livres, enquanto prosseguimos e não continuar, dia por dia, pela mesma maneira estúpida.

Assim, pois, que é que fazemos? A reação instintiva é logo a de justificar ou de rejeitar, isso é, fazer-nos insensíveis. Mas, ver a coisa tal como é, ver que *eu sou* mesquinho e parar aí, sem mais explicações, êsse simples reconhecimento de que sou mesquinho é uma coisa extraordinária; significa que não há verbalização, que nem sequer damos nome ao sentimento que experimentamos. Se o indivíduo realmente se detiver aí, verá então efetuar-se uma transformação extraordinária. Fica então amplamente cônscio de tudo o que se encerra nesse sentimento; não há mais necessidade de fazer alguma coisa em face do sentimento; porque, quando não damos nome a uma coisa, ela se extingue. Experimentai e descobrireis que qualidade extraordinária de percepção se manifesta quando não estais a dar nomes ou a justificar, mas sòmente olhando, observando, em silêncio, o fato de que não sois generoso, ou de que sois mesquinho. Estou empregando as palavras "generoso" e "mesquinho" apenas para efeito de comunicação. A palavra não é a coisa; não vos deixeis, pois, levar pela palavra. Atentai para a coisa. E' de certo muito importante descobrir o que sou; ficar surpreendido, chocado, ao descobri-lo, eu que me julgava uma entidade maravilhosa. E' romântico, é idiota e estúpido pensar um indivíduo que é isso ou aquilo. Assim sendo, se pomos de parte tudo isso e olhamos, simplesmente, "o que é" — para o que se necessita uma vigilância extraordinária, e não coragem ou virtude — e não mais o reprimimos nem lhe damos nome, opera-se uma transformação.

PERGUNTA: *Que é que determina a duração entre o percebimento de um pensamento-sentimento e a modificação ou desaparição permanente da condição percebida? Por outras palavras, por que é que certas condições indesejáveis, que observamos em nós mesmos, não desaparecem logo que percebidas?*

KRISHNAMURTI: Isso, por certo, depende de atenção adequada, não achais? Ao percebermos uma qualidade indesejável — emprego a palavra apenas para efeito de comunicação; não estou atribuindo nenhuma significação especial ao "perceber" — dá-se um intervalo de tempo antes de operar-se a transformação; e o interrogante deseja saber porque. Evidentemente, o intervalo entre o percebimento e a transformação depende da atenção. Estarei prestando atenção, se estou resistindo à coisa, se a estou condenando ou justificando? Decerto que não. Estou apenas evitando a coisa. Se estou tentando superá-la, discipliná-la, modificá-la, não lhe estou dando atenção, estou? Só há atenção, quando estou profundamente interessado na coisa, e não na maneira de a transformar, pois, neste caso, estou a evitá-la, estou-me distanciando, fugindo dela. O importante, pois, não é o que sucede, mas que se tenha a capacidade de atenção adequada, ao descobrir-se uma coisa indesejável; e não há atenção adequada quando existe qualquer forma de identificação e qualquer sentimento de prazer ou desprazer. Isso é bem claro, por certo. No momento em que sou distraído pelo prazer de desejá-lo ou não desejá-lo, não há atenção. Se está *bem* claro isso, o problema é então simples. Não há então, intervalo algum. Mas nós gostamos do intervalo.

Gostamos de enveredar por todos êsses labirintos, só para evitar a coisa que temos de atacar. E cultivamos com maravilhosa habilidade e aplicação os nossos meios de fuga; e as fugas se tornaram muito mais importantes do que a própria coisa. Mas, se *percebemos* as nossas fugas, não verbalmente, mas, se de fato vemos que estamos fugindo, há então atenção adequada; e não somos mais obrigados a lutar contra as fugas. Ao verdes uma coisa que é venenosa, não precisais fugir; sabeis que é venenosa, e não vos importais mais com ela. Anàlogamente, a atenção adequada é espontânea, quando o problema é verdadeiramente importante; quando o choque é intenso. Dá-se então uma reação imediata. Mas, quando o choque, quando o problema não é grande — e precisamos ter cuidado para não fazermos qualquer problema grande demais — então as nossas mentes se tornam insensíveis e cansadas.

PERGUNTA: *O artista, o músico estão ocupados com uma futilidade? Não estou falando daquele que se interessa pela arte ou pela música, mas sim daquele que é, inerentemente, um artista. Quereis examinar esta questão?*

KRISHNAMURTI: Êste é um problema muito complicado. Por isso, entremos nêle com todo o vagar. Como diz o interrogante, há dois tipos de pessoas, aquelas que são, inerentemente, artistas e aquelas que se interessam pela arte ou pela música.

Os que se interessam, evidentemente o fazem ou porque desejam sensação, exaltação, várias formas de fuga, ou apenas por distração, por gôsto. Podeis dar

para isso, tal como outra pessoa dá para beber, ou adota um "ismo" qualquer, ou um dogma religioso; mas é talvez menos nocivo, porque estais só. E há o outro tipo: o artista, se é que existe uma tal pessoa. Inerentemente, espontâneamente, êle pinta, toca ou compõe música, etc. Pois bem; que acontece a essa pessoa? Vós deveis conhecer pessoas assim. Que lhe está acontecendo, como indivíduo? Como entidade social? Que lhe está acontecendo? O risco que correm todas as pessoas dotadas de uma certa capacidade, um certo talento, é, em primeiro lugar, o de pensarem que são superiores. Elas se julgam o sal da terra. São pessoas especialmente escolhidas do alto; e com êsse sentimento de separação, de ser escolhido, vêm todos os males: tornam-se anti-sociais, individualistas, agressivas, extraordinàriamente egocêntricas — quase tôdas as pessoas talentosas são assim. Em tais condições, o talento, a capacidade representam um perigo, não achais? Não quero dizer que se possa evitar o talento, a capacidade; o que é necessário é que o indivíduo esteja cônscio das suas consequências, dos seus perigos. Podem essas pessoas reunir-e num laboratório, ou numa assembléia de músicos e artistas, mas existe sempre esta barreira entre êles e as outras pessoas, não é verdade? Vós sois leigo, eu sou especialista; o homem que sabe mais e o homem que sabe menos, e tôdas as concomitantes identificações.

Não estou desfazendo de ninguém, visto que isso seria por demais estúpido; mas é preciso ficar-se cônscio de tudo isso. O apontá-lo não significa insultar nem ridicularizar pessoa alguma. Antes de tudo, são bem poucos os verdadeiros artistas. Gostamos de passar por artistas, uma vez que é lucrativo, dá-nos um certo *éclat*, uma certa evidência, certas expressões verbais que aprendemos. Dá-nos um lugar, uma posição. E, se somos artistas, real-

mente, genuinamente artistas, o que há, então, é a qualidade de sensibilidade, e não de isolamento. A arte não pertence privativamente a nenhuma nação ou pessoa; mas o artista depressa faz do seu talento uma coisa pessoal: *êle* pinta, é *sua* obra, *seu* poema; isso o faz inflar-se, tal como qualquer de nós. Torna-se, assim, anti-social, porque é mais importante do que os outros. Mas, como a maioria de nós, felizmente ou infelizmente, não está nesta situação, servimo-nos da música ou da arte apenas como sensação. E' possível que tenhamos uma experiência fugidia, ao ouvirmos uma bela peça musical; mas a repetição incessante dessa coisa não tarda a embotar-nos. E' só à sensação que nos entregamos. Mas, se não o fazemos, tem então a beleza um significado de todo diferente. E sempre vamos ao encontro dela por maneira diferente. E' sempre uma maneira nova de apreciar a coisa, quer feia, quer bela, o que realmente importa, o que intensifica a sensibilidade. Mas, *não podeis* ser sensíveis se estais cativos do vosso diletantismo, da vossa capacidade, vosso próprio deleite, vossa sensação. Por certo, a pessoa que é *realmente* criadora chega-se às coisas por maneira nova, não se limitando a repetir o que diz o anunciante do rádio, ou o que dizem os críticos.

A dificuldade consiste, portanto, em conservar a sensibilidade a tôdas as horas, em estar vigilante, quer sejais verdadeiro artista, quer simples diletante. E essa sensibilidade se embota, quando atribuís importância a vós mesmo como *artista*. Podeis ter uma visão e possuir a capacidade de reproduzir essa visão na tela, no mármore, ou pela palavra; mas no momento em que vos identificais com ela, estais perdido, está tudo acabado. Perdeis aquela sensibilidade. O mundo se compraz em louvar-vos, em dizer que sois um artista maravilhoso; e isso vos dá gôsto. E, para a maioria de nós, que, inerentemente, não somos

grandes artistas, a dificuldade é a de não nos deixarmos perder em sensações, visto que as sensações insensibilizam; por meio das sensações não é possível o "experimentar". O "experimentar" só pode manifestar-se quando há uma relação direta: e não há relação direta quando existe a cortina da sensação, o desejo de ser, de alterar, ou de continuar. Nosso problema, pois, é o de nos mantermos vigilantes e sensíveis; e isso nos é negado quando estamos, apenas, em busca de sensação e da repetição da sensação.

7 de agôsto de 1949.

IX

Hoje só pretendo responder a perguntas, sem fazer a habitual palestra preliminar; mas antes de dar as respostas, desejo chamar-vos a atenção para uma ou duas coisas concernentes a essas perguntas e respostas.

Em primeiro lugar, a maioria de nós é muito inclinada a crer. A mente é muito engenhosa no persuadir-nos a pensar de maneira diferente, a adotar um novo ponto de vista, ou a acreditar em coisas que não são fundamentalmente verdadeiras. Pois bem; quando respondo a essas perguntas, não vos estou persuadindo a pensar da mesma maneira que eu. Procuramos juntos uma resposta correta. Não respondo para que vós aceiteis ou rejeiteis. Vamos averiguar juntos o que é verdadeiro, e isso requer uma mente aberta, inteligente, perquiridora, uma mente vigilante; e não uma mente tão cheia de preconceitos que só queira negar, nem tão sôfrega que tudo aceite. E, nas respostas a essas perguntas, há uma coisa fundamental que deve ser tida em mente: é que elas não passam de um reflexo dos nossos modos de pensar; revelam-nos o que pensamos. Deveriam elas fazer as vêzes de um espelho, no qual percebemos a nós mesmos. Afinal de contas, estas discussões e palestras têm um único fim em vista, a consecução do autoconhecimento. Pois, como já disse, é só quando nos conhecemos profundamente, e não superficialmente, que podemos conhecer a verdade. E é ex-

tremamente árduo conhecer a nós mesmos profundamente e não apenas superficialmente. Não é questão de tempo, mas, sim, de intensidade. E estas discussões e palestras têm êsse propósito, e para realizá-lo é necessário que cada um de nós experimente diretamente o que se vai discutir, e não apenas o compreenda no nível verbal. Importante é também considerar-se que cada um de nós tem de achar a verdade, cada um tem de ser o Mestre e o discípulo; e isso demanda muita humildade e não a mera aceitação do que eu afirmo ou nego. Tende, pois, isso em mente, quando eu responder às perguntas. Porque todos nós temos problemas inumeráveis. A vida não é uma coisa muito agradável nem muito simples; a vida é muito complicada e só a podemos compreender quando compreendemos o seu processo integral; e o processo total está em nós mesmos, e não fora de nós. Por essa razão, muito importa que compreendamos a nós mesmos; estamos, então, habilitados para ocupar-nos com as coisas que se nos apresentam todos os dias, com as influências que constantemente nos martelam.

PERGUNTA: *O criticar tem valor como fator de auto-revelação, e especialmente como fator de revelação dos outros a mim. Ora, por que não nos servimos da crítica como um meio de descobrirmos "o que é"? A palavra "crítica" não me faz tremer, só porque tem sido condenada através dos séculos.*

KRISHNAMURTI: Por que será que gostamos de criticar os outros? Não é porque os outros nos são revelados. E por que nos devem ser revelados os outros?

Por que desejais conhecer os outros? Em primeiro lugar, senhores, por que é que nós criticamos os outros? Isso é uma forma de inquietação, não é verdade? Tal como a apreensão, a crítica denota uma mente inquieta. E por que êsse desejo de nos intrometermos com os outros, de saber o que os outros fazem ou dizem? A mente dada à crítica é uma mente muito superficial, não achais? E' uma mente que está a indagar, num rumo errado. O autor da pergunta pensa que os outros lhe são revelados pelo fato de êle se preocupar com o que fazem, com o que pensam, com as suas opiniões. Mas, podemos conhecer os outros se não conhecemos a nós mesmos? Podemos julgar os outros sem conhecermos a maneira do nosso próprio pensar, a maneira como agimos, a maneira como nos comportamos? E por que essa extraordinária preocupação com os outros? Não representa, em verdade, uma fuga, êsse desejo de descobrir o que outros estão pensando e sentindo e criticando? Não é uma fuga de nós mesmos? E não há, aí, também, o desejo de nos ingerirmos na vida dos outros? A nossa própria vida já não é suficientemente difícil, suficientemente complexa, sem nos ocuparmos com os outros, sem nos ingerirmos na vida dos outros? Há tempo para pensarmos nos outros, por essa maneira maledicente, cruel, indigna? Por que fazemos isso? Como sabeis, todo o mundo o faz. Pràticamente todo indivíduo gosta de criticar outro indivíduo qualquer. Por que isso? A meu ver, em primeiro lugar, falamos dos outros, porque não estamos suficientemente interessados no processo de nosso próprio pensar e de nossa própria ação. Queremos ver o que outros estão pensando e talvez, para expressá-lo de maneira amistosa, desejamos imitá-los. Em geral, quando falamos dos outros é para condenar, mas, para fazer uma concessão caritativa, talvez queiramos imitá-los. Por que desejamos imitar os outros? Não denota tudo

isso uma extraordinária superficialidade da nossa parte? E' extraordinàriamente insensível a mente que, desejando excitação, sai de si própria para buscá-la. Por outras palavras, o falar dos outros é uma forma de sensação que gostamos de dar-nos. Poderá ser uma diferente espécie de sensação, mas há sempre o desejo de encontrar excitação, distração. Nessas condições, se entrarmos realmente a fundo nesta questão, acabamos de volta a nós mesmos, o que demonstra que de fato somos extraordinàriamente superficiais e por isso buscamos excitação fora de nós, criticando os outros. Apanhai a vós mesmos, da próxima vez que estiverdes criticando alguém; se ficardes cônscio disso, êsse fato vos indicará muita coisa a respeito de vós mesmo. Não o disfarceis, dizendo que só sentís curiosidade a respeito de outras pessoas. Nisso há inquietação, um sentimento de excitação, superficialidade, falta de interêsse real e profundo pelas pessoas, o que nada tem que ver com o criticar.

Vem logo depois o problema de como fazer cessar o hábito de criticar. Esta é a questão imediata, não é? Ao ficardes cônscio de que estais criticando, como é que pondes côbro a isso? Se o criticar se torna um hábito, um mau costume, que se repete dia por dia, como é que lhe pondes côbro? Já se vos apresentou esta pergunta? Ao saberdes que estais criticando, ao ficardes cônscio disso, cônscio de tudo o que implica, perguntais a vós mesmo: "Como hei de pôr fim a isso?" O fim não chega por si mesmo, no momento em que percebeis que estais a criticar? Não há, então, nenhum "como?". Só há o "como" quando não percebeis o fato; e, por certo, o falar dos outros indica falta de percebimento. Experimentai-o, da próxima vez que estiverdes a criticar outras pessoas, para verdes como parais de falar logo que ficais cônscio do que estais dizendo, cônscio de que estais sendo arrebatado pela

vossa língua. Não se requer a ação da vontade para vos detendes. O que é necessário é apenas que estejamos cônscios do que estamos dizendo e percebamos o que isso implica. Não precisais condenar nem justificar a crítica. Ficai cônscio dela e vereis como logo se detém; porque isso nos revela as nossas próprias maneiras de ação, nossa própria conduta, nosso padrão de pensamento, e nessa revelação descobrimos a nós mesmos, o que é muito mais importante do que falar dos outros, sôbre o que os outros estão fazendo, ou pensando, ou como se estão comportando.

Os mais de nós que lemos as fôlhas diárias, estamos cheios de falatório, falatório global. Tudo representa uma fuga de nós mesmos, de nossa própria pequenez, de nossa própria fealdade. Pensamos que, por causa de um superficial interêsse nos acontecimentos mundiais, estamos ficando cada vez mais sábios, cada vez mais capazes de cuidar de nossas próprias vidas. Tudo isso, por certo, são maneiras de fugirmos de nós mesmos, não achais? Porque, em nós mesmos, estamos tão vazios, somos tão superficiais; porque temos tanto mêdo de nós mesmos! Somos tão pobres em nós mesmos, que o falar dos outros tem o efeito de um notável entretenimento, de uma fuga de nós mesmos. Procuramos preencher êsse vazio que há em nós com o saber, com ritos, com o falar dos outros, com reuniões, com as numerosas maneiras de fugir. Nessas condições, as fugas se nos tornam da máxima importância, e não há compreensão do "que é". A compreensão do "que é" reclama atenção; para sabermos que estamos vazios, que estamos na dor, requer-se uma atenção imensa, e não fugas. Mas, em geral, gostamos dessas fugas, porque são muito mais agradáveis, muito mais aprazíveis. Mesmo quando conhecemos a nós mesmos tais como somos, ainda assim é muito difícil cuidarmos de nós mesmos; e êsse é um dos problemas que defrontamos. Não

sabemos o que fazer. Quando sei que sou vazio, que estou sofrendo, que estou na dor, não sei o que devo fazer, como atender o caso. E por isso recorremos às fugas de tôda espécie.

A questão, pois, é esta: Que fazer? Naturalmente, é claro que não podemos fugir, visto que isso é em extremo absurdo e pueril. Mas, quando vos vêdes, face a face, tais como sois, que deveis fazer? Primeiramente, será possível não negá-lo ou justificá-lo, mas sim "permanecer com isso", com o que sois? Isso é extremamente difícil, porque a mente busca sempre explicação, condenação, identificação. Se ela não faz nenhuma dessas coisas e "permanece com isso", isso então equivale a aceitar a coisa. Se eu aceito a minha côr bronzeada, não há mais nada que fazer; mas se desejo tornar-me de uma côr mais clara, surge logo o problema. Nessas condições, é dificílimo aceitar-se "o que é"; e tal só é possível quando não há fuga; e a condenação ou a justificação é uma modalidade de fuga. Assim sendo, quando compreendemos integralmente o processo que nos dá a tendência para criticar os outros, e quando compreendemos o absurdo que há nisso, a crueldade e tudo mais que isso implica, ficamos então com "o que somos"; e queremos então destruí-lo (o que somos) ou transformá-lo. Mas, se não fazemos nem uma nem outra coisa, e nos pomos a estudá-lo com a intenção de compreendê-lo, de "permanecermos com isso", *completamente*, veremos então que não é mais a coisa que temíamos. Dá-se-nos então a possibilidade de transformar "o que é".

PERGUNTA: *Temos uma coleção de ideais, e a escolha é ampla. Procuramos realizá-los por vários métodos. Mas isso é moroso*

e leva muito tempo. Ouvindo-vos, tenho a impressão de que a distinção ou o intervalo entre o ideal e a prática é ilusório. E' exato isso?

KRISHNAMURTI: Antes de mais nada, estamos bem cônscios, cada um de nós, de que temos ideais? E de que, tendo êsses ideais, estamos procurando pô-los em prática, ou viver de acôrdo com êles, ou aproximar-nos dêles? Considerai a questão da violência. Temos o ideal da não violência, e procuramos pô-lo em prática, na nossa vida diária. Ou consideremos qualquer outro ideal. Nós queremos viver de acôrdo com êle, a tôdas as horas, queremos praticá-lo, se somos verdadeiramente sinceros e não vivemos apenas no nível verbal. E tal coisa exige tempo, aplicação constante, uma série de insucessos, etc.

Por que temos êsses ideais? Qualquer que seja a coleção que tenhamos, por que os temos? Melhoram-nos a vida? E pode conquistar-se a virtude pela disciplina constante? A virtude é um resultado? Ou é coisa de todo diferente? Consideremos a humildade. Pode praticar-se a humildade? Ou ela vem a existir quando o "eu" não é mais importante? Em tal caso, o "eu" e o "meu" já não predominam. Mas se fazemos *disso* um ideal, isto é, que o "eu" não tenha mais predomínio, surge então a questão de como chegar-se a êsse estado. Assim, pois, êsse processo é todo muito complicado e muito irreal, não achais? Há de haver uma maneira diferente de nos aplicarmos ao problema, não achais? Uma coleção de ideais não representa uma fuga? Com isso ganhamos uma margem de tempo. Dizemos: "Estou praticando, estou-me disciplinando; um dia serei "tal coisa"; é pre-

ciso ir devagar, evolver, até chegar lá" — vós bem conheceis as várias explicações que apresentamos.

Mas, existe uma maneira diferente de proceder? Porque, como vemos, o disciplinar-nos constantemente para alcançarmos um ideal, para aproximar-nos de um ideal, não nos traz realmente a solução do problema. Não ficamos mais bondosos. Não ficamos menos violentos. Podemos sê-lo, porém superficialmente, não fundamentalmente. Como será possível, então, que uma pessoa seja "não ávida", sem ter o ideal da não avidez? Suponhamos que eu seja ávido, ou mesquinho, ou irascível — qualquer dessas coisas. O processo ordinário para me livrar dessas qualidades é ter um ideal, e procurar aproximar-me dêle pela prática, pela disciplina, etc. Isso me livra da avidez, da irascibilidade, da violência? O que me libertará da violência é o estar livre do meu desejo de *ser* alguma coisa, do meu desejo de *ganhar* algo, de *proteger* algo, de alcançar um resultado, etc. A dificuldade, portanto, é que, tendo êsses ideais, temos também o desejo constante de ser algo, de tornar-nos algo; e êsse é justamente o ponto crucial da questão. Afinal de contas, a avidez é uma das expressões do "eu"; e enquanto perdurar êsse "eu", continuará a existir a irascibilidade. O simples disciplinar do "eu" para fazê-lo funcionar por certa maneira, não o liberta da irascibilidade. Êsse processo só serve para dar mais fôrça ao "eu".

Ora, se compreendo que sou irascível ou ávido, ser-me-á necessário submeter-me a todo êsse processo disciplinar para ficar livre disso? Não haverá modo diferente de proceder? Só poderei proceder diferentemente, quando deixar de me comprazer com a sensação. A cólera me dá uma sensação de prazer, não? Embora possa desagradar-me posteriormente, no momento em que a sinto há um certo excitamento. Ela é uma descarga. Assim, pois,

parece-me que, em primeiro lugar, devemos estar cônscios dêsse processo, para vermos que o ideal não erradica coisa alguma. E' ùnicamente uma forma de procrastinação. Isto é, para compreender uma coisa, preciso dar-lhe tôda a minha atenção; e o ideal é uma simples distração, que me impede de aplicar àquele sentimento ou àquela qualidade tôda a atenção, em determinada ocasião. Se eu estou *totalmente* cônscio, se dou *tôda* a atenção à qualidade que chamo "avidez", sem a distração de um ideal, não estou então habilitado para compreender a avidez e dissolvê-la? Estamos muito afeitos à procrastinação, e os ideais nos ajudam nesse sentido; mas, se pudermos pôr de parte todos os ideais, compreendendo essa qualidade do ideal, de proporcionar fugas e adiamentos, e olhar a coisa tal como é, diretamente, imediatamente, dando-lhe *tôda* a nossa atenção — teremos então, sem dúvida nenhuma, a possibilidade de transformá-la.

Se compreendo que sou violento, se estou cônscio dêsse fato, sem procurar modificá-lo ou tornar-me não violento — se estou, simplesmente, cônscio do fato, então, porque lhe estou dando tôda a minha atenção, êle me descerra tôdas as coisas que a violência implica, e dá-se, por conseguinte, uma transformação interior. Mas, se me ponho a praticar a não violência ou a não avidez, ou o que quer que seja, o que estou fazendo então é só adiar, visto que não estou dando atenção ao "que é": a avidez ou a violência. A maioria de nós tem ideais ou como um meio de adiamento, ou com o propósito de *ser* alguma coisa, de alcançar algum resultado. No próprio desejo de alcançar o ideal está implicada violência. No próprio processo de vir a ser alguma coisa, no próprio movimento em direção de um alvo, está contida violência, não? Todos nós queremos ser alguma coisa. Queremos ser felizes, queremos ser mais belos, queremos ser mais virtuosos, mais,

mais, mais. Ora, nesse próprio desejo de *mais* está contida a violência, está contida a avidez. Mas, se compreendemos que quanto mais intensamente desejamos ser alguma coisa, tanto maior o conflito, percebemos então que o ideal só serve para aumentar o nosso conflito — o que, entretanto, não significa que eu esteja satisfeito com o que sou. Pelo contrário. Enquanto eu quero ser *mais*, tem de haver conflito, tem de haver dor, cólera, violência. Se eu realmente percebo êsse fato, se êle me impressiona profundamente, se o vejo, se estou cônscio dêle, estou então habilitado para atender o problema imediatamente, prescindindo de qualquer coleção de ideais para me estimularem a ser isso ou aquilo. Minha ação, então, é imediata, minha relação com o fato, direta.

Mas aqui surge um outro problema: o do "experimentador" e a "experiência". Para a maioria de nós o "experimentador" e a "experiência" constituem dois processos diferentes. O ideal e eu somos dois estados diferents. Eu quero tornar-me aquilo que constitui o meu ideal. Por isso, o "eu", a pessoa que experimenta, o pensante, é diferente do pensamento. E' exato isso? O pensante difere do pensamento? Ou só existe o pensamento, o qual cria o pensador? Enquanto estou separado do pensamento, posso manipulá-lo, modificá-lo, transformá-lo. Mas o "eu", que está a operar com um pensamento, é diferente do pensamento? Não há dúvida de que constituem um fenômeno conjunto, não é verdade? O pensante e o pensamento são uma só entidade, não são? Quando uma pessoa tem raiva, ela é *a raiva*: há um sentimento integrado, que denominamos "raiva". E digo então "*Eu* tenho raiva"; e dêsse modo separo-me da raiva, e posso então operar com ela, fazer alguma coisa com relação a ela. Mas se compreendo que eu *sou* a raiva, que sou aquela qualidade mesma, que a qualidade é inseparável

de mim; quando experimento tal coisa, procedo então de maneira inteiramente diferente. Ora, nós nos separamos do pensamento, do sentimento, da qualidade. Por isso, o "eu" é uma entidade separada da qualidade, e pode, assim, operar com a qualidade. Mas a qualidade não é diferente do "eu", do pensante; e quando se dá essa experiência integrada na qual o pensante e o pensamento são um só, procedemos então de maneira inteiramente diversa, nossa reação é diferente. Mais uma vez vos recomendo que o experimenteis, para verdes o que acontece. Porque, no momento do *experimentar*, não há "experimentador" e "experiência". Só depois de desvanecer-se o *experimentar*, surge o "experimentador" e a "experiência". Diz então o "experimentador": "Isso me agrada" ou "Isso me desagrada"; "Quero mais" ou "quero menos". Deseja êle, então, cultivar o ideal, tornar-se o ideal. Mas se o pensante *é* o pensamento, e não há dois processos distintos, a sua atitude se transforma completamente, não é verdade? Dá-se então uma reação completamente diferente com respeito ao pensamento: não há mais, então, o aproximar o pensamento de um ideal, nem o esfôrço por nos livrarmos do pensamento; não há mais a entidade que faz esfôrço. E acho muito importante que cada um descubra isso por si mesmo, que o experimente diretamente, e não porque eu o estou dizendo ou porque outra pessoa o diz. E' importante que chegueis a esta experiência: que o pensador *é* o pensamento. Isso não deve tornar-se apenas uma nova algaravia, um fraseado novo, para vosso uso. Pela verbalização não é possível a experiência. Temos então apenas sensações, e sensação não é experiência. E se pudermos ficar cônscios dêsse fenômeno conjunto, dêsse processo em que o pensante e o pensamento são um só, acho que o problema será então compreendido por maneira muito mais profunda do que o compreendemos quan-

do temos apenas ideais, ou não temos ideal algum, o que de fato nenhuma importância tem.

Se eu sou os meus pensamentos, e meus pensamentos não se distinguem de mim, não há então quem faz esfôrço. Nesse caso, não me esforço para tornar-me "tal coisa"; já não estou cultivando a virtude. Não porque eu já seja virtuoso. No momento em que fico cônscio de ser virtuoso, já *não* sou virtuoso. No momento em que fico cônscio de ser humilde, acaba-se a humildade. Nessas condições, se me fôr possível compreender "aquêle que faz esfôrço" — o "eu", que quer vir a ser os seus próprios desejos e pretensões, "projetados" dêle próprio e que são idênticos a mim mesmo — dar-se-á uma transformação radical de minha perspectiva. Esta a razão por que é importante a meditação correta, por que importa sabermos o que significa meditação correta. Meditação correta não é aproximação de um ideal, não é estender a mão para ganhar alguma coisa, não é alcançar um resultado, não é concentrar-nos, não é desenvolver certas qualidades, etc; já tivemos ocasião de apreciar tudo isso. A meditação correta é a compreensão total do processo do "eu". Porque, como já disse, meditação correta é autoconhecimento; e sem meditação não se pode descobrir o que é o processo do "eu". Quando não há "meditador" a meditar *numa* coisa, a meditação é o experimentar daquilo "que é", o processo total do pensador *como* pensamento. Só então há possibilidade de a mente ficar *realmente* tranqüila. E' então possível descobrir-se se algo existe *além* da mente — o que não representa uma asserção verbal de que existe ou não existe, de que há o *atman*, a alma, ou o que quiserdes; não estamos tratando dessas coisas. A meditação nos transporta para além das expressões verbais. A mente está então quieta — não sómente no nível superior, no nível superficial, mas todo o *conteúdo* da mente, a totalidade

da consciência, está tranqüila. Mas não há essa tranqüilidade, se há quem faz esfôrço; e haverá quem faz esfôrço, haverá a vontade de ação, enquanto o pensador pensar que está separado do pensamento. E tal coisa requer muito exame, muita meditação, e não apenas que se experimente superficialmente, "sensacionalmente". E quando temos essa experiência direta, torna-se então ilusório e destituído de significação o desejo de nos tornarmos o ideal. Vemos então que tal procedimento é completamente errôneo. Percebemos que todo êsse processo de nos tornarmos "o mais", "o maior", nada tem que ver com a realidade. A realidade só se manifesta quando a mente está *de todo* tranqüila, quando não há esfôrço algum. A virtude é aquêle estado de liberdade, em que não há "quem faz esfôrço". Por conseguinte, a virtude é um estado no qual cessou de todo o esfôrço; mas, se fazeis um esfôrço para *vos tornardes* virtuoso, êsse esfôrço não é virtude.

Nessas condições, enquanto não compreendermos, enquanto não *experimentarmos* que o pensador e o pensamento são um só, existirão êsses problemas todos. Mas no momento em que o experimentamos, desaparece "o que faz esfôrço". Para o experimentar precisamos estar inteiramente cônscios do processo de nosso próprio pensar e sentir, de nosso desejo de "vir a ser". E esta é a razão por que tanto importa, se estamos de fato procurando a realidade, ou Deus, ou o que quiserdes, percebermos a necessidade de eliminar-se de todo essa mentalidade de subir, evolver, crescer, alcançar. Nós somos mundanos demais. Com a mesma mentalidade do funcionário que quer ser patrão, do gerente que quer ser diretor, com essa mesma mentalidade queremos chegar-nos à realidade. Pensamos que teremos de fazer a mesma coisa, isto é, galgar a escada do sucesso. Sinto dizer que isso não se

consegue por essa maneira. Se o fizerdes, vivereis num mundo de ilusão e, portanto, de conflito, dor, miséria, e luta. Mas, se abandonamos tôda essa mentalidade, todos êsses pensamentos, todos êsses pontos de vista, tornamo-nos então verdadeiramente humildes. Eu *sou*, não "me torno", não "venho a ser". Há então a possibilidade de têrmos uma experiência direta da Realidade, a qual tão sòmente dissolverá todos os nossos problemas, que não podem ser dissolvidos pelos nossos esforços astuciosos, pelo nosso grande intelecto, nem pela nossa ciência profunda e ampla.

PERGUNTA: *Sou livre de ambições. Há algum desarranjo em mim?* (*risos*).

KRISHNAMURTI: Se estais cônscio de estar livre da ambição, não há dúvida que *há* algum desarranjo (risos). Isso torna a pessoa pretensiosa, "respeitável", privada de imaginação e de pensamento. Por que deveis estar livre da ambição? E como sabeis que estais livre de ambições? Por certo, o ter-se o desejo de estar livre de alguma coisa é já o comêço da ilusão, da ignorância, não achais? Achamos que a ambição é dolorosa; queríamos ser alguma coisa e fomos mal-sucedidos. E por isso dizemos agora: "E' dolorosa demais, quero livrar-me dela". Se tivésseis realizado a vossa ambição, se vos tivésseis preenchido na coisa que desejáveis ser, não surgiria êsse problema. Mas, em vista do vosso mau êxito, e vendo-vos privado daquele preenchimento, abandonais o vosso alvo e condenais a ambição. Não há dúvida que a ambição é coisa indigna. O homem ambicioso não pode encontrar a realidade. Pode tornar-se presidente de algum clube, de uma sociedade, de um país. Mas, por certo, não está à procura da realidade. Mas, para a maioria

de nós, a dificuldade está em que, se não alcançamos o que desejamos, ou nos tornamos desgostosos, mordazes, ou procuramos tornar-nos espirituais. Por isso, dizemos: "Isso é uma coisa desacertada", e a abandonamos. Mas continuamos com a mesma mentalidade. Se não tivemos bom êxito no mundo, se não pudemos tornar-nos uma pessoa importante, "espiritualmente" continuamos a desejar o bom êxito — num grupo limitado, como guia. Ambição é sempre ambição, quer esteja voltada para o mundo, quer voltada para Deus. O saberdes conscientemente que estais livre da ambição é por certo uma ilusão, não é? E se de fato estais livre dela, pode haver dúvida a tal respeito? Qualquer um sabe, dentro em si mesmo, quando é ambicioso, não? E os efeitos da ambição são bem visíveis no mundo — impiedade, crueldade, desejo de poder, de posição, de prestígio. Mas, se uma pessoa está livre de alguma coisa, conscientemente, não há então o perigo de se tornar essa pessoa muito "respeitável", pretensiosa, satisfeita consigo mesma?

Garanto-vos que é uma coisa muito difícil ficar-se vigilante, estar-se cônscio, andar cautelosamente, com sensibilidade, para se não cair nos opostos. Requer-se muita atenção, inteligência, e vigilância. Mas, ainda que *estejais* livre da ambição, que ganhastes com isso? Ficastes mais bondoso, mais inteligente, mais sensível para os fatos externos e internos? Sem dúvida, há nisso um perigo, que é o de nos tornarmos estultificados, de ficarmos estáticos, apáticos, cansados; e quanto mais sensível, quanto mais atenta e vigilante é a pessoa, tanto maior a sua possibilidade de se tornar verdadeiramente livre — que não é estar livre disto ou daquilo. A liberdade requer inteligência, e a inteligência não é coisa que se possa cultivar aplicadamente. A inteligência é algo que se pode experimentar diretamente na vida de relação, e não através

da cortina do que pensais que a vida de relação deveria ser. Afinal de contas, a nossa vida é um processo de relação. A vida é relação. E tal coisa exige extraordinária vigilância, muita atenção, e não que especulemos se estamos livres ou não estamos livres da ambição. Mas a ambição perverte aquêle estado de relação. O homem ambicioso é um homem isolado, e não pode por isso estar em relação, seja com sua espôsa, seja com a sociedade. A vida *é* relação, quer com um, quer com todos, e êsse estado de relação é pervertido, destruído, corrompido, pela ambição; e quando uma pessoa fica cônscia dessa corrupção, não se apresenta mais a questão de ficar livre dela.

Nossa dificuldade, pois, a êste respeito, é de ficarmos vigilantes, vigilantes do que estamos pensando, sentindo, dizendo — não com o fim de transformá-lo noutra coisa; o que se necessita é que fiquemos só vigilantes. E se *estamos* nessa vigilância — na qual não há tendência de condenar nem justificar, mas só atenção, perfeito conhecimento do "que é" — tem essa vigilância, em si mesma, um efeito extraordinário. Mas se estamos apenas querendo ser "mais", ou "menos", vem então a apatia, a fadiga, e uma pretensiosa respeitabilidade; e o homem que é "respeitável", nunca encontrará a realidade. A vigilância requer uma grande soma de descontentamento interior, o qual não se pode canalizar fàcilmente na satisfação ou no deleite, de qualquer espécie que sejam.

Pois bem, se percebemos tudo isso, tudo o que temos discutido esta tarde, não apenas no nível verbal, mas se realmente o experimentamos, não esporàdicamente, não quando nos vemos em dificuldades, como talvez se dê com alguns de vós, atualmente, mas dia por dia, momento por momento; se estamos cônscios, a observar, em silêncio, tornamo-nos então extremamente sensíveis, mas não sentimentais, porque a sentimentalidade mancha e desfi-

gura. O ser sensível interiormente requer muita simplicidade, que não significa andar de tanga, ou possuir poucas roupas, ou não ter carro; mas a simplicidade, em que o "eu" e o "meu" perderam tôda a importância, em que não há o sentimento de posse; uma simplicidade na qual não mais existe "aquêle que faz esfôrço". Há então a possibilidade de se experimentar aquela realidade, ou de que aquela realidade desponte na nossa existência. Tal é, afinal de contas, a única coisa que nos pode trazer felicidade real e perdurável. A felicidade, em si, não é um fim; é um subproduto, e só se nos manifesta juntamente com a realidade; o que não significa que devais *perseguir* a realidade, visto que isso é impossível. A realidade tem de vir a vós. E só pode vir quando há *completa* liberdade e profundo silêncio, o que não implica que devais *tornar-vos* silencioso. Tal é um processo errôneo de meditação. Há uma diferença enorme entre estar em silêncio e pôr-se em silêncio. Quando há silêncio real, e não fabricado, ocorre então algo inexplicável: manifesta-se a criação.

13 de agôsto de 1949.

X

Nas últimas cinco semanas (1) estivemos discorrendo sôbre a importância do autoconhecimento; porque, sem conhecer a si mesmo, não parcialmente, porém por maneira completa, integral, não é possível ao indivíduo pensar corretamente e, portanto, proceder com justeza. Sem autoconhecimento não pode haver ação completa, integral. Só pode haver ação parcial, quando não há autoconhecimento. E como a ação parcial conduz, fatalmente, ao conflito e à aflição, muito importa àqueles que realmente desejam compreender a fundo os problemas da vida, que compreendam o problema das relações — relações não apenas com um ou com dois, mas com o todo, com a sociedade. Para compreendermos o problema das relações, precisamos compreender a nós mesmos; e compreender a nós mesmos é ação, e não retraimento à ação. Só há ação quando compreendemos a vida de relação, não sòmente com as pessoas e idéias, mas também com as coisas, com a natureza. A ação, pois, implica relação para com as coisas, a propriedade, a natureza, as pessoas, e as idéias. Sem a compreensão de todo êsse processo que chamamos a vida, tem a vida de ser contraditória, dolorosa e um conflito constante. Nessas condições, para compreendermos êsse processo da vida, que somos nós mesmos, preci-

(1) *"Solução para os nossos conflitos"*

samos compreender a significação de nossos pensamentos e sentimentos; e tal é a razão por que temos tratado da importância do autoconhecimento. Alguns dentre nós talvez hajam lido livros sôbre psicologia, ou tenham conhecimentos superficiais de frases psicanalíticas; mas quer-me parecer que um mero conhecimento superficial não é suficiente. A expressão verbal de uma compreensão oriunda do mero conhecimento, do simples estudo, não é suficiente. O que importa é a compreensão de nós mesmos, na vida de relação; e as nossas relações não são estáticas, visto que estão em movimento incessante. Por conseguinte, para se seguir a vida de relação, não deve haver fixação numa determinada idéia. A maioria de nós somos escravos das idéias. Nós *somos* idéias. Somos um feixe de idéias. Nossas ações são moldadas por idéias e tôda a nossa perspectiva da vida é condicionada pelas idéias. Por conseguinte, as idéias moldam a nossa vida de relação. Êsse moldar da vida de relação por uma idéia obsta à compreensão da vida de relação. Para nós, a idéia é muito importante, extraordinàriamente significativa. Vós tendes as vossas idéias, e eu tenho as minhas idéias, e vivemos num conflito constante, por causa de nossas idéias; pològicamente, ou religiosamente, ou sob outros aspectos, cada um vive em oposição aos outros. As idéias invariàvelmente criam a oposição, uma vez que as idéias são o produto da sensação. E enquanto a nossa vida de relação for condicionada pela sensação, pela idéia, não haverá compreensão da vida de relação. Segue-se, daí, que as idéias obstam à ação. As idéias não impulsionam a ação, limitam-na, como vemos acontecer todos os dias.

Assim sendo, é possível produzir-se a ação sem o concurso das idéias? Podemos agir sem primeiramente elaborar idéias? Nós bem sabemos como as idéias dividem as pessoas — as idéias, que são crenças, preconceitos,

opiniões políticas e religiosas. Elas estão dividindo as pessoas e fazendo o mundo em pedaços, atualmente. O cultivo do intelecto tem-se tornado o fator predominante, e o intelecto nos orienta e modela a ação. Assim, pois, é possível agirmos sem a idéia? *De fato, agimos* sem a idéia, quando o problema é realmente intenso, quando é muito profundo, exigindo tôda a nossa atenção. Pode ser que tentemos conformar o ato a uma idéia, mas, se penetramos o problema, se realmente procuramos compreender o próprio problema, começaremos por abandonar a idéia, o preconceito, o ponto de vista parcial, para estudarmos o problema por maneira nova. Isso é o que fazemos quando temos um problema. Tentamos resolver o problema em conformidade com uma determinada idéia, ou com a mira num determinado resultado, etc. Se o problema não pode ser resolvido por essa maneira, pomos então de parte tôdas as idéias, desistimos de tôdas as idéias e, conseqüentemente, começamos a ocupar-nos com o problema por maneira nova, com a mente tranqüila. Fazemo-lo inconscientemente. E' isso o que acontece, não é verdade? Quando tendes um problema, vós vos preocupais por causa dêle. Desejais um determinado resultado, ou desejais traduzir o problema em conformidade com certas idéias. Passais por todo êsse processo e todavia o problema fica sem solução. Por fim, a mente se cansa e deixa de pensar no problema. Fica então quieta, relaxada; já não se preocupa com o problema. E acontece muitas vêzes que, daí a pouco, a solução do problema é percebida diretamente, ou que nos vem uma sugestão com relação ao problema.

A ação, pois, não é moldada por uma determinada idéia. Em tal caso, a ação não passa de um prolongamento do pensamento, e não é ação. Mas, não podemos viver sem moldar a ação pela idéia? Porque as idéias

continuam, e se moldamos a ação pela idéia damos continuidade à ação, resultando daí uma identificação com a ação, com o "eu" e o "meu". De modo que, com a elaboração de idéias, fortifica-se o "eu", que é a fonte de todos os conflitos e misérias.

A imortalidade, por certo, não é uma idéia. E' algo que está além da "ideação", além do pensamento, além do feixe de lembranças, de tudo o que constitui o "eu". E só se dá o experimentar dêsse estado ao cessar a formação de idéias ("ideação"), ao cessar o processo pensante. O experimentar daquilo que chamamos o estado imortal, atemporal, não é produto do pensamento; porque o pensamento não é mais do que o prolongamento da memória, não é mais do que uma reação à memória; e o experimentar daquele estado extraordinário só pode darse pela compreensão do "eu" — e não pelo esfôrço de alcançar tal estado, visto que isso significa, meramente, que estamos tentando experimentar algo projetado de nós mesmos, e, portanto, irreal. Releva, por essa razão, que compreendamos o processo total, integral de nossa consciência, como "eu" e "meu", o qual só é compreensível na vida de relação, e não no isolamento.

Eis porque é imperiosamente necessário àqueles que realmente desejam compreender a verdade, ou a realidade, ou Deus, ou o que quiserdes, que compreendam integralmente o significado da vida de relação; porque essa é que é a verdadeira ação. Se a vida de relação se baseia em idéia, não há, nesse caso, ação. Se procuro circunscrever as minhas relações, se procuro moldá-las ou limitá-las de acôrdo com uma idéia, como faz a maioria de nós, não há compreensão na vida de relação. Mas, se percebermos que êsse processo é falso e conduz à ilusão, à limitação, ao conflito, à separação — as idéias sempre separam — começaremos, então, a compreender a vida

de relação *diretamente*, sem sobrepor-lhe um preconceito, uma condição. Veremos, então, que o amor não é um processo de pensamento. Não se pode pensar no amor. Mas nós o fazemos, a maioria de nós, e por isso êle é mera sensação. E, se limitamos a vida de relação a uma idéia baseada na sensação, repudiamos o amor e enchemos os nossos corações com as coisas da mente. Ainda que tenhamos a sensação e a chamemos amor, não é amor. Positivamente, o amor é algo que está além do processo do pensamento, mas que só pode ser descoberto depois de compreendermos o processo do pensamento na vida de relação; o que não significa devamos negar o processo do pensamento, mas, sim, que devemos estar cônscios do significado de nosso processo mental e de nossas ações na vida de relação. Se pudermos continuar a aprofundarnos, veremos que a ação não está relacionada com a idéia. A ação ocorre de momento em momento, e nessa experiência, que é a verdadeira meditação, encontra-se a imortalidade.

PERGUNTA: *Que lugar cabe à crítica, na vida de relação? Qual a diferença entre crítica construtiva e crítica destrutiva?*

KRISHNAMURTI: Em primeiro lugar, por que razão criticamos? E' para compreender? Ou não passa isso de um processo de importunação? Se eu vos critico, compreendo-vos? A compreensão vem por meio do julgar? Se eu desejo compreender, não superficialmente, porém com profundeza, todo o significado de minhas relações convosco, ponho-me a criticar-vos? Ou presto atenção a essa relação entre vós e mim, observando-a silenciosamente — não, projetando minhas opiniões, minhas

críticas, meus juízos, identificações ou condenações, mas, sim, observando, silenciosamente, o que se está passando? E se me abstenho de criticar, que acontece? Começo, talvez, a dormir, não é assim? Mas isso não significa que não nos pomos a dormir quando importunamos os outros. Isso pode tornar-se um hábito, e todo hábito faz dormir. Pode alcançar-se uma compreensão mais profunda e mais ampla mediante a crítica? Não importa se a crítica é destrutiva ou construtiva. A questão é a seguinte: Qual o necessário estado da mente e do coração, para se compreender a vida de relação? Que é o processo da compreensão? Como é que compreendemos uma coisa? Como é que compreendeis o vosso filho, se tendes interêsse por êle? Observando-o, não é verdade? Vós o observais quando brinca, o estudais nos seus diferentes estados de ânimo; não "projetais" nêle a vossa opinião, não dizeis que êle deveria ser isso ou aquilo. Ficais atento, vigilante, ativamente cônscio, não é verdade? Começais, assim, talvez, a compreender a criança. Mas se ficais constantemente a criticar, a injetar-lhe constantemente a vossa própria personalidade, vossas idiossincrasias e vossas opiniões, decidindo sôbre o que êle deve ser e o que não deve ser, etc., criais, evidentemente, uma barreira nessa relação.

Mas, infelizmente, nós em geral criticamos porque queremos moldar, influenciar; e dá-nos um certo prazer, uma certa satisfação, o moldar alguma coisa — vossa relação com vosso marido, vosso filho, ou com quem quer que seja. Isso vos dá um sentimento de fôrça, de poder; sois o patrão; e encontrais nisso uma extraordinária satisfação. Mas, por certo, por meio dêsse processo não há compreensão alguma da vida de relação. O que há é só imposição, só o desejo de moldar outra pessoa pelo padrão de vossa idiossincrasia pessoal, vosso desejo, vossa von-

tade. Tudo isso impede a compreensão da vida de relação.

E há, também, a autocrítica. Fazer crítica de si mesmo, julgar, condenar, justificar a si mesmo, isso é ter compreensão de si mesmo? Quando começo a criticar a mim mesmo, não limito com isso o processo da compreensão, da investigação? A introspecção, que é uma forma de autocrítica, revela o eu? Que é que torna possível a revelação do "eu"? O constante analisar, temer, criticar, não contribui para no-lo revelar. O que nos descerra o "eu" e nos permite começar a compreendê-lo, é o constante percebimento dêle, sem condenação nem identificação. Necessita-se uma certa espontaneidade, e não que estejamos constantemente a analisá-lo, discipliná-lo, moldá-lo. Essa espontaneidade é essencial para a compreensão. Se apenas limito, controlo, condeno, faço deter-se o movimento do pensamento e do sentimento, não é verdade? E' no movimento do pensamento e do sentimento que se pode descobrir algo, e não no mero contrôle. E logo que descobrimos algo, importa também descobrir como devemos agir com relação a essa coisa. Ora, se procedo em conformidade com uma idéia, um padrão, um ideal, obrigo o "eu" a moldar-se de acôrdo com êsse padrão. Não há nisso compreensão do "eu", nem possibilidade de transcendê-lo. Mas, se sou capaz de observar o "eu", sem condenação, sem identificação, há então a possibilidade de transcendê-lo. Tal é a razão por que êsse processo de aproximação a um ideal é totalmente errôneo. Os ideais são deuses fabricados por nós mesmos; e a conformidade com uma imagem "projetada" de nós mesmos, não nos dá a libertação.

Nessas condições, só pode haver compreensão quando a mente está silenciosamente cônscia, em observação, o que é muito difícil, visto que sentimos prazer em estar

ativos, inquietos, a criticar, a condenar e justificar. Isso constitui tôda a estrutura de nosso ser; e através da cortina das idéias, dos preconceitos, dos pontos de vista, das experiências e lembranças, é que procuramos compreender. E' possível ficarmos livres de tôdas essas cortinas, para compreendermos diretamente? Por certo, é isso o que fazemos quando o problema é muito intenso; não nos servimos, então, de nenhum dêsses métodos; atacamos o problema diretamente. Assim, pois, a compreensão da vida de relação só é possível depois de compreendido êsse processo de autocrítica, e estando a mente quieta. Se estais escutando, procurando compreender, sem demasiado esfôrço, o que desejo transmitir-vos, teremos a possibilidade de nos entendermos mùtuamente. Mas se ficais sòmente a criticar, a opor as vossas opiniões, a recordar o que aprendestes nos livros, o que outra pessoa vos disse, etc. etc., não estamos então em relação um com o outro, porque existe essa cortina entre nós dois. Mas, se estamos juntos, procurando a solução do problema, a qual se acha no próprio problema, se estamos muito interessados em descer até o fundo do problema, em descobrir a verdade nêle encerrada, em verificar o que êle é — estamos, então, em relação um com o outro. A vossa mente está, então, vigilante e passiva, atenta para ver o que há de verdadeiro no problema. Vossa mente, pois, precisa ser extraordinàriamente ágil, não devendo ficar ancorada numa idéia, num ideal, num juízo, numa opinião, consolidada pelas vossas próprias experiências. A compreensão, sem dúvida, só se manifesta quando há pronta flexibilidade da mente, passivamente vigilante. Em tal caso é a mente capaz de recepção, por estar sensível. Não é sensível a mente, se está repleta de idéias, preconceitos, opiniões, favoráveis ou contrárias.

Nessas condições, para se compreender a vida de relação, faz-se mister uma vigilância passiva, a qual não destrói a vida de relação. Ao contrário, torna a vida de relação muito mais vital, muito mais significativa. Existe então, em tais relações, uma possibilidade de real afeição, um calor, um aconchego, que não é mero sentimento ou sensação. E se pudermos, por essa maneira, aplicar-nos a tôdas as coisas ou estar em relação com elas, serão resolvidos os nossos problemas — problemas relativos à propriedade, problemas relativos à posse. Porque, nós somos aquilo que possuímos. O homem que tem dinheiro é o dinheiro. O homem que se identifica com a propriedade, é a propriedade, a casa, os imóveis. O mesmo acontece com relação às idéias ou às pessoas; e onde há o sentimento de posse, não há o estado de relação. Mas a maioria de nós tem posses, porque, se as não temos, nada somos. Somos quais conchas vazias, se não temos posses, se não enchemos a nossa vida com peças de mobília, com música, com conhecimentos, com isto ou aquilo. E essa concha faz muito barulho, e êsse barulho chamamos viver — e tanto basta para nos satisfazer. E se se interrompe abruptamente êsse barulho, sobrevém então o sofrimento — porque descobrimos, então, a nós mesmos, como somos: uma concha vazia, sem muita significação. Assim, pois, o estar cônscio de todo o conteúdo da vida de relação é ação; e em virtude dessa ação dá-se-nos a possibilidade de uma verdadeira vida de relação, a possibilidade de descobrirmos a sua grande profundeza, o seu magno significado, e de sabermos o que é o amor.

PERGUNTA: *Quando falais de "atemporalidade", parece que vos referis a algo que está à margem da seqüência dos fatos. O tempo, a meu ver, é necessário à ação*

e não posso imaginar a existência sem uma seqüência de fatos. Quereis, porventura, dizer que, se sabemos qual é a parte de nós mesmos que é eterna, o tempo deixa de ser um meio para se chegar a um fim, ou um meio necessário para o progresso?

KRISHNAMURTI: Antes de mais nada, não é possível discorrer sôbre o que seja o atemporal. Uma mente que é produto do tempo, não pode pensar em algo que é atemporal. Pois, afinal de contas, a minha mente, a vossa mente, é um resultado do passado. Ela está fundada no passado, o seu pensamento é produto do passado, o qual é o tempo. E com tal instrumento queremos pensar em algo que não tem relação alguma com o tempo; tal coisa é impossível, naturalmente. Podemos especular sôbre o atemporal, escrever livros a seu respeito, imaginá-lo, fazer com êle tôda a sorte de prestidigitação; mas isso não será o real. Por conseguinte, não especulemos a seu respeito. Nem mesmo falemos dêle. Especular sôbre o que seja o "estado atemporal" é coisa de todo inútil e sem significação alguma. Mas podemos fazer uma outra coisa, que é descobrir como tornar a mente livre de seu próprio passado, de sua própria "projeção"; pode-se descobrir o que lhe dá a continuidade, que é uma seqüência de fatos, como meio necessário ao progresso, como meio de compreensão, ou do que quiserdes. E' fácil perceber-se que uma coisa que continua tem de declinar. O que tem continuidade não pode renovar-se. Só o que se acaba pode renovar-se. Para uma mente cativa de um hábito, ou de determinada opinião, ou prêsa na rêde dos ideais, das crenças, dos dogmas, para uma mente em tais condições não pode haver renovação, é claro. Essa mente é incapaz de olhar a vida por maneira

nova. E' só depois de abandonadas essas coisas e de estar a mente livre, que pode ela olhar a vida por maneira nova. Só há renovação, só há ímpeto criador, depois de acabar-se o passado, isto é, quando já não há identificação, que dá a continuidade como "eu" e como "meu" — minha propriedade, minha casa, minha espôsa, meu filho, meu ideal, meus deuses, minhas opiniões políticas. E' essa identificação constante que dá continuidade à seqüência dos fatos, como o "eu", que se vai tornando mais amplo, maior, mais nobre, mais digno, mais inteligente, etc. etc.

E' a vida, a existência, algo dependente da seqüência dos fatos? Que entendemos por seqüência de fatos? Sei que estou vivo porque me lembro do dia de ontem? Sei que estou vivo porque conheço o caminho de minha casa? Ou porque *vou ser* alguém, no futuro? Como sei que estou vivo? E' só no presente, por certo, que eu sei que estou consciente. E' a consciência mero resultado da seqüência dos fatos? Para a maioria de nós, é. Sei que estou vivo, que estou consciente, por causa de meu passado, de minha identificação com alguma coisa. E' possível sabermos que estamos conscientes, sem êsse processo de identificação? Por que me identifico com minha propriedade, meu nome, minha ambição, meu progresso? Por que? E que aconteceria se não me identificasse? Seria a negação de tôda a existência? Talvez, se não identificássemos, houvesse um campo muito mais vasto para a ação, uma profundidade maior de sentimento e de pensamento. Nós identificamos porque isso nos dá o sentimento de estarmos vivos como uma entidade, uma entidade separada. Assim, o sentimento de que somos separados se tornou importante, porque a separação nos dá mais gôzo; e, se negamos a separação, receamos tornar-nos incapazes de gozar, de fruir praze-

res. Esta é certamente a base do desejo de continuidade, não é exato? Mas há também um processo coletivo. Visto que a separação implica uma grande soma de distração, etc., há, em oposição a ela, o coletivismo, que repudia a separação individual. Mas o indivíduo se torna o coletivo mediante uma outra forma de identificação, conservando, assim, a sua separação, como é fácil perceber-se.

Enquanto há continuidade pela identificação não pode haver renovação. Só com o desaparecimento da identificação existe a possibilidade de renovação. E a maioria de nós tem pavor a chegar a um fim. A maioria de nós tem horror à morte. Livros e mais livros já se escreveram sôbre o que há depois da morte. Estamos mais interessados na morte do que no viver. Porque, com a morte parece que há um fim, o fim da identificação. Tudo o que continua não tem renascimento, renovação. Só no morrer há renovação, e por essa razão é muito importante morrermos a todos os minutos — em vez de esperarmos para morrer de velhos ou de doença. Precisamos morrer para as nossas acumulações e identificações, nossas experiências acumuladas; e nisso consiste a verdadeira simplicidade, a qual não se encontra na continuação acumulativa da identificação.

Nessas condições, ao cessar o processo de identificação, o qual faz reviver a memória e dá continuidade à memória no presente; ao cessar êsse processo, há então possibilidade de renascimento, de renovação, de criação; e em tal renovação não há continuidade. O que se renova não pode continuar. E' algo que se dá momento por momento.

O interrogante também pergunta: "Quereis porventura dizer que, se sabemos qual é a parte de nós mesmos

que é eterna, o tempo deixa de ser um meio para se chegar a um fim, ou um meio necessário para o progresso?"

— *Há* uma parte de vós que é eterna? Aquilo em que se pode pensar é sempre produto do pensamento, e não é, portanto, eterno. Porque o pensamento é resultado do passado, do tempo. Se supondes algo eterno em vós, é porque já pensastes nessa coisa. Não estou usando de sutilezas. Vós mesmos podeis perceber muito bem que o eterno não é coisa em que se possa pensar. Não podemos progredir para o eterno, não podemos evolver para lá; se o fazeis, trata-se meramente de uma "projeção" de pensamento, que está, portanto, na rêde do tempo. Êsse caminho só conduz à ilusão, ao sofrimento, à decepção com tôda a sua fealdade. Mas nós gostamos disso, porque a mente só pode funcionar dentro do conhecido, de abrigo em abrigo, de segurança em segurança. O eterno não pode estar no cativeiro do tempo; e no momento em que a mente pensa no eterno, êle fica cativo do tempo e não é, portanto, o real.

Assim, pois, ao perceberdes todo êsse processo de identificação, ao verdes a maneira como o pensamento dá continuidade às coisas, a fim de estar em segurança, aor verdes como o pensante se separa do pensamento, para se pôr em segurança; ao perceberdes todo êsse processo do tempo e o compreenderdes, não de maneira puramente verbal, mas, sentindo-o profundamente, experimentando-o interiormente — vereis então que não mais pensais no atemporal. A mente está então quieta, não sòmente à superfície, porém profundamente; ela se torna tranqüila, *está* tranqüila. Dá-se, aí, uma experiência direta daquilo que se não pode medir. Mas o puro especular a respeito do que seja o atemporal, é perda de tempo. E' o mesmo que jogar "poker". Tôda especulação é posta de lado, no momento em que temos uma experiên-

cia direta. E é disso que estamos tratando: de como se pode ter essa experiência direta, sem inteferência da mente. Mas acontece que quando temos uma tal experiência direta, a mente se apega às *sensações* que ela produz e começa a desejar a repetição da experiência; o que significa que, na realidade, a mente está interessada na sensação, e não no experimentar. Por essa razão, a mente nunca pode *experimentar*, só pode conhecer sensações. Só há o *experimentar* quando a mente não é o "experimentador". Assim, pois, o atemporal não pode ser conhecido, nem imaginado, nem experimentado pela mente. E sendo a mente o único instrumento que temos cultivado, à custa de tudo o mais, ficamos perdidos logo que consideramos o seu processo. *Devemos* ficar perdidos. *Devemos* chegar a um fim — o que não significa desespêro, temor. Conhecei o processo da mente; vêde o que êle é; e ao verdes o que êle é, êle chega a um fim. Só então há uma possibilidade daquela renovação que é eterna.

PERGUNTA: *Existe um abismo, um intervalo de certa duração entre o meu perceber de alguma coisa e o ser ou realizar essa coisa? Não implica êsse intervalo, num extremo, um ideal, e no outro extremo, a realização do mesmo, pelo exercício e pela técnica? E' êsse "como" ou método o que desejamos de vós.*

KRISHNAMURTI: Existe intervalo entre o percebimento e a ação? A maioria de nós diria que sim. Dizemos que há um intervalo: "Eu vejo e depois agirei." "Compreendo-o intelectualmente, mas como pô-lo em prática?" "Percebo o que quereis dizer, mas não sei como

pô-lo em execução". Êsse abismo, êsse vão, êsse intervalo, é necessário? Ou estamos apenas a enganar a nós mesmos? Quando digo "vejo", na realidade *não vejo*. Se vejo realmente, não há problema algum. Se alguma coisa vejo, segue-se logo a ação. Se vejo uma serpente venenosa, não digo "Vejo-a, e como devo agir?". Faço imediatamente alguma coisa. Mas nós *não* vemos; e não vemos porque não *queremos* ver; porque isso é muito ameaçador, muito perigoso, muito vital. O *ver* haveria de subverter todo o nosso processo de pensar e de viver. Por essa razão, dizeis: "Vejo, e diga-me o que devo fazer". Por conseguinte, estais interessado no método, no "como fazer", na prática. Nessas condições, se dizemos "Percebo a idéia, compreendo-a, mas como devo agir?" — procuramos, com isso, ligar a ação à idéia, e ficamos perdidos. E procuramos então métodos. Procuramos vários instrutores, psicólogos, gurus, etc., e ingressamos em sociedades, em busca de ajuda para ligarmos a ação à idéia. Tal é uma maneira muito conveniente de viver, uma maneira muito feliz de escapar, uma maneira "respeitável" de se evitar a ação. E nesse processo estamos presos, todos nós. "Compreendo que preciso ser virtuoso, não ser irascível, não ser mesquinho, mas preciso que me digais o que devo fazer". E êsse "processo" de "como fazer" se torna um interêsse religioso, uma exploração, e atrás dêle vem o resto: vastas propriedades, e tudo o mais. Por outras palavras: nós não vemos e não queremos ver. Mas não o reconhecemos lealmente. No momento em que o admitimos, temos de agir. Sabemos então que estamos enganando a nós mesmos, e isso é muito desagradável. Por isso dizemos: "Estou aprendendo aos poucos; estou ainda fraco; não sou suficientemente forte; depende do progresso, da evolução, do crescimento; com o tempo chegarei lá". Assim, pois, nunca devemos dizer que vemos,

que percebemos, que compreendemos; porque a mera verbalização não tem significado algum. Não há intervalo entre o ver e o agir. No momento em que vemos, agimos. E' o que fazeis quando estais a guiar um automóvel. Se o não fizésseis, haveria perigo. Mas nós já inventamos tantas maneiras de nos esquivarmos, e nos tornamos tão inteligentes e tão sagazes, que não podemos modificar-nos radicalmente. Mas entre a percepção e a ação não existe intervalo algum. Ao verdes uma serpente venenosa, com que rapidez reagis! A ação é instantânea. Se há intervalo, é sinal de indolência da mente, preguiça, esquivança. E essa esquivança, essa indolência, se torna muito "respeitável", porque todos nós estamos procedendo assim. Por isso procuramos um método de ligar a idéia à ação, e vivemos na ilusão. E bem pode ser que gosteis disso. Mas, para o homem que de fato percebe, não existe problema; o que há é ação. Não percebemos por causa dos nossos preconceitos, de nossa relutância, nossa indolência, nossas esperanças de que alguma coisa venha alterar o fato.

Assim, pois, considerar a idéia como separada da ação é um evidente sintoma de ignorância. Dizer: "Eu serei alguma coisa — o Buda, o Mestre, etc." é um processo evidentemente errôneo. O que importa é que compreendais o que sois agora; e não o compreendereis se há um intervalo entre o ideal e vós mesmo. E como, na maioria, gostamos dessa forma de excitamento, é claro que haveis de dar muito pouca atenção a tudo isso. As idéias não podem, *em tempo algum*, libertar a ação. Pelo contrário, as idéias limitam a ação; e só há ação quando compreendo, ininterruptamente, de momento em momento, sem estar ligado a determinadas crenças, ou a um ideal que desejo realizar. Isso significa morrer momento por momento, no que há renovação. E essa renovação há de resolver o problema imediato. Essa renovação projeta

uma nova luz sôbre tôdas as coisas, dá-lhes uma nova significação. Só pode haver renovação quando estamos livres do vão, do abismo, do intervalo entre a idéia e a ação.

PERGUNTA: *Muitas vêzes falais do viver, do experimentar, e, no entanto, também falais de sermos como o Nada. Que estado é êsse de ser conscientemente tal como o Nada? Tem isso alguma relação com a humildade, com o estar aberto à graça de Deus?*

KRISHNAMURTI: Ser alguma coisa, conscientemente, não significa estar livre. Se estou cônscio de ser não ávido, de não estar sujeito à cólera, por certo não estou livre da avidez nem da cólera. A humildade é uma coisa de que não podemos estar cônscios. Cultivar a humildade é cultivar a expansão egoísta em sentido negativo. Por conseguinte, tôda virtude que é deliberadamente cultivada, praticada, vivida, não é, evidentemente, virtude. E' uma forma de resistência; é uma forma de expansão do "eu", que tem sua peculiar satisfação. Mas não é virtude. A virtude é apenas uma liberdade, na qual se descobre o real. Sem a virtude não há liberdade. A virtude não é um fim em si. Ora, não é possível, pelo esfôrço deliberado e consciente, ser tal como o nada, porque nesse caso trata-se, mais uma vez, de algo que se conseguiu. A inocência não é o resultado de um cultivo cuidadoso. Ser tal como o nada é uma coisa essencial. Assim como uma taça só é útil se está vazia, assim também é só quando somos tais como o nada, que é possível receber-se a graça de Deus, da verdade, ou do que

quiserdes. E' possível ser "nada", no sentido de coisa conseguida? Podeis conseguir isso? Assim como construístes uma casa, ou juntastes dinheiro, podeis conseguir também isso? Se vos sentais a meditar sôbre o "nada", repelindo conscientemente tôdas as outras coisas, fazendo-vos receptivo, isso é uma forma de resistência, não achais? E' uma ação deliberada da vontade, e a vontade é desejo: e quando desejais ser "nada", sois já alguma coisa. Vêde por favor a importância que isso tem: Quando desejais ser coisas positivas, bem sabeis o que isso implica: luta e dor; e por isso vós as rejeitais e dizeis para vós mesmos: "Agora quero ser *nada*". O desejo é ainda o mesmo, é o mesmo processo noutra direção. A vontade de ser "nada" é como a vontade de ser alguma coisa. O problema, portanto, não é como "ser nada" ou "ser alguma coisa", mas, sim, de compreender, o processo integral do desejo, a ânsia de ser ou de não ser. Nesse processo, a entidade que deseja é diferente do desejo. Não dizeis "O desejo sou *eu*", mas, sim, "Estou desejoso de ser alguma coisa". Há por isso uma separação entre a pessoa que experimenta, o pensante, e a experiência, o pensamento. Por favor, não tomeis isso num sentido metafísico, num sentido difícil. Podeis considerar a coisa de maneira muito simples — simples no sentido de que é possível a cada um achar o caminho certo.

Enquanto tendes o desejo de "ser nada", sois alguma coisa. E êsse desejo de ser algo vos divide em "experimentador" e "experiência", e em tais circunstâncias não há possibilidade de se *experimentar*. Porque, no estado de *experimentar*, não há nem o "experimentador" nem a "experiência". Ao experimentardes uma coisa, não estais pensando que estais a *experimentar*. Quando sois verdadeiramente feliz, não dizeis "sou feliz". No momen-

to em que o dizeis, já não há o estado. Nosso problema, portanto, não é "como ser nada", o que, com efeito, é infantil, nem de aprendermos um novo fraseado para tentarmos tornar-nos êsse fraseado; mas, sim, por que maneira chegaremos a compreender o processo integral do desejo, do ansiar. E êsse processo é tão sutil, tão complexo, que precisamos chegar-nos a êle com tôda a simplicidade — e não com todos os conflitos da condenação, da justificação, do que deve ser ou do que não deve ser, de como deve ser destruído, ou sublimado, coisas essas que aprendestes nos livros e nas organizações religiosas. Se podemos pôr de parte tudo isso e, em silêncio, observar o processo do desejo — que somos nós mesmos, o que não significa experimentardes o desejo, mas, sim, *experimentar* o desejo — vem-nos aí uma libertação dêsse impulso ardente e constante para ser ou não ser, para vir a ser, para nos tornarmos Mestre, para possuirmos a virtude, e tôdas as outras idiotices engendradas pelo desejo. E' então possível um experimentar direto, isto é, um experimentar sem o observador. Só então existe a possibilidade de ficarmos completamente abertos, de sermos tais como o nada; dá-se então a recepção do real.

14 de agôsto de 1949.

XI

Estivemos tratando, nestas últimas semanas, (1) do problema da compreensão de nós mesmos. Porque, quanto mais refletimos a respeito dos problemas da vida, cada vez mais numerosos e sempre portadores de conflitos — problemas atinentes tanto à vida particular de cada um como à vida social — quanto mais nos percebemos disso, tanto melhor compreendermos que, a menos que se opere uma transformação radical e fundamental em nós mesmos, não será possível resolvermos êsses problemas com que se confronta cada um de nós. Nessas condições, se desejamos resolver qualquer um dêsses problemas de nossa vida, é essencial que nós mesmos nos apliquemos a êles diretamente, que estejamos em relação com êles, e não que fiquemos contando com os especialistas, os entendidos, os guias religiosos, ou os que nos oferecem panacéias políticas. E visto que nossa vida, nossa cultura e nossa civilização se vão tornando cada vez mais complexas, na mesma proporção vai-se tornando cada vez mais dificultoso tratar diretamente dos problemas que surgem em número cada vez maior.

Pois bem; parece-me que um dos problemas, entre outros, que a maioria de nós não tem considerado com tôda a profundeza e por maneira fundamental, é a ques-

(1) "*Solução para os nossos conflitos*"

tão da dominação e da submissão. Assim sendo, se mo permitis, desejo apreciar por maneira mais ou menos concisa e sucinta esta natureza bilateral da dominação, antes de passar a responder às perguntas. Por que é que dominamos, consciente ou inconscientemente — o homem e a mulher, a mulher e o homem, etc.? A dominação existe sob diferentes aspectos, não apenas na vida particular de cada um, pois tôda a tendência dos governos é também para dominar. Por que está sempre a operar êsse espírito de dominação, de época para época? Parece que só mui poucos lhe escapam. E' possível pensarmos nisso numa direção diferente? Por outras palavras, é possível compreendermo-lo sem passarmos ao oposto? Porque, no momento em que o reconhecemos, no momento em que ficamos cônscios dêsse problema da dominação, logo começamos a submeter-nos, ou pensamos nêle com a mentalidade do oposto, isto é, da submissão. Não podemos pensar sem o oposto, encarando o problema diretamente? Talvez sejamos então capazes de compreender todo êsse complexo problema da dominação, do desejo de dominar outros, ou de nos submetermos a outro. Bem considerada, a submissão é também uma forma de dominação. A submissão de um indivíduo a outro, a um homem ou a uma mulher, é a forma negativa da dominação. Pela própria negação da dominação, o indivíduo se torna submisso; e não acho que possamos resolver êsse problema se continuamos a pensar com a mentalidade do oposto. Entremos, pois, no problema e averiguemos por que é que êle existe.

Em primeiro lugar, precisamos estar cônscios da forma mais evidente, da forma mais grosseira da dominação. Os mais de nós estamos cônscios dela, se prestarmos atenção. Mas existe também a dominação inconsciente, da qual a maioria não se dá conta. Isto é, êsse desejo in-

consciente de domínio veste o disfarce ou a capa do altruísmo, do amor, da benevolência, etc. O desejo inconsciente de domínio existe sob várias formas; e acho que é muito mais importante compreender-se êsse fato do que procurarmos, apenas, regulamentar a dominação superficial de um indivíduo por outro.

Ora, por que é que, inconscientemente, desejamos dominar? Provàvelmente, a maioria de nós não se dá conta de que nós dominamos em níveis diferentes — não sòmente na família, mas também no nível verbal; e há também êsse desejo interior de alcançar o poder, alcançar o sucesso; e tôdas essas coisas são indicativas da dominação. Por que isso? Por que desejamos dominar outro? Ou, por que desejamos ser subservientes a outro? Se nos fizermos esta pergunta, deliberada e conscientemente, qual será a resposta? Em geral, não nos importa saber por que desejamos dominar. Em primeiro lugar, há uma sensação, um prazer inconsciente em dominar alguém. É êsse o único motivo pelo qual desejamos dominar? Evidentemente, êste motivo é uma parte, apenas, da questão; mas há muito mais: há um fator de significação muito mais profunda. Não sei se já observastes a vós mesmos, no dominar, na vida de relação, seja como homem, seja como mulher. E se estivestes cônscios disso, qual foi a vossa reação? E por que razão não devíamos dominar? No estado de relação, que é a vida, compreendemos pelo dominar? Na vida de relação, se eu vos domino, ou se vós me dominais, compreendemos um ao outro? Afinal de contas, isso é a vida, não achais? O estar em relação é vida, o estar em relação é ação. E se eu vivo, meramente, na ação egocêntrica, na dominação, existe um estado de relação? A dominação não é um processo de separação, que destrói o estado de relação? E é mesmo isso que estou procurando? E pode haver relação entre

duas pessoas, quando existe, a qualquer respeito, dominação ou submissão? A vida é relação; não se pode viver no isolamento. Mas o nosso objetivo inconsciente não é o de isolar-nos a nós mesmos, sob a capa ou dentro dêsse sentimento de agressiva positividade que é a dominação? Nessas condições, o processo de dominar não é um processo de isolamento, e não é isso o que deseja a maioria de nós. A maior parte de nós o cultiva diligentemente. Porque o estar aberto, na vida de relação, é por demais doloroso e requer inteligência extraordinária, adaptabilidade, presteza, compreensão; e, quando não há nada disso, procuramos isolar-nos. E o processo de dominação não é um processo de isolamento? Claro que é. E' um processo em que nos encerramos a nós mesmos. E quando estou encerrado, fechado, na minha própria opinião, nos meus próprios desejos, minhas ambições, meu impulso de dominar, isto é relação? E se não há relação, como é possível que haja uma existência real? Não há atrito constante e, conseqüentemente, aflição? Assim, pois, o nosso desejo inconsciente, na vida de relação, é o de não sermos magoados, de buscar segurança, abrigo; e quando contrariado êsse desejo, não há preenchimento. Começo então a isolar-me. E um dos processos de isolamento é a dominação. E aquêle temor que conduz ao isolamento assume também uma outra forma, não é verdade? Não há apenas o desejo de nos impormos, de dominar, ou de sermos submissos, mas há também, nesse processo de isolamento, a circunstância de estarmos "solitários". Afinal de contas, os mais de nós vivemos solitários. Não quero empregar a palavra "sós", porque tem sentido diferente. Os mais de nós estamos isolados, vivemos no nosso próprio mundo, ainda que estejamos em relação; ainda que sejamos casados e tenhamos filhos, vivemos num mundo nosso, num mundo especial; e êsse mundo é um deserto, um

mundo triste, com fortuitos lampejos de alegria, divertimento, felicidade, etc., mas sempre um mundo ermo. E desejando escapar-nos dêsse mundo, procuramos *ser* alguma coisa, procuramos impor-nos, dominar. E, conseqüentemente, no desejo de escaparmos àquilo que somos, torna-se a dominação um meio pelo qual empreendemos a fuga de nós mesmos. Não se verifica todo êsse processo da dominação não apenas quando há o desejo de evitar olhar de frente o que somos, mas também quando há o desejo de estarmos isolados? Se podemos observar êsse processo em nós mesmos, não com espírito de condenação mas, sim, com o desejo de compreender porque temos êsse extraordinário impulso para dominar ou sermos subservientes; se podemos estar cônscios dêsse processo, sem tendência alguma para passarmos para o lado oposto, penso que haveremos de experimentar aquêle estado de isolamento, do qual estamos procurando fugir; e seremos então capazes de dissolvê-lo. Quer dizer, logo que compreendemos uma coisa, ficamos livres dela. E' só quando não compreendemos que há o temor.

Mas, podemos encarar êsse problema, sem condenação? Podemos ficar, apenas, a observar, a vigiar em silêncio êsse processo em ação dentro em nós? Êle pode ser observado muito fàcilmente, em tôdas as nossas relações. Observai, apenas, em silêncio, o desenrolar-se de todo o fenômeno. Vereis que, quando não há condenação, quando não há justificação para a vossa vontade de domínio, o fenômeno começa a descerrar-se e não há empecilho algum; começareis, então, a perceber tôdas as conseqüências, não sòmente da dominação pessoal, mas também da dominação pública, da dominação de um grupo por outro, de um país por outro, de uma ideologia por outra, etc. O autoconhecimento é essencial para qualquer espécie de compreensão. E visto que o estado de relação

é nossa própria vida — já que sem relações não pode haver existência — se vos pondes a estudá-lo por maneira correta, começais a perceber que êsse processo de dominação se expressa por muitas maneiras; e ao compreenderdes todo o processo, tanto nas camadas conscientes, como nas camadas inconscientes, ficais livre dêle. Positivamente, *é preciso* que haja liberdade, pois só então temos a possibilidade de passar além. Porque uma mente que vive apenas a dominar, a se impor, que está prêsa a uma determinada forma de crença, não pode ir mais além, não pode fazer uma viagem longa, não pode alçar-se alto. Por essa razão, não é essencial, para compreendermos a nós mesmos, que compreendamos todo êsse complexo problema da dominação? Êle assume formas tão sutis! E quando assume uma forma "virtuosa", torna-se em extremo obstinado. O desejo de ser útil aos outros, acompanhado do inconsciente desejo de dominar, é muito mais difícil de estudar-se. Pode haver amor, quando há domínio? Podeis estar em relação com alguém que dizeis amar, exercendo domínio sôbre essa pessoa? Num caso dêsses, não há dúvida de que estais apenas fazendo uso dela; e quando há utilização, não há o estado de relação.

Assim, pois, para compreender êsse problema, o indivíduo precisa ser sensível para a questão da dominação, em tôda a sua inteireza. Não quer isso dizer que não deveis dominar, que não deveis ser submissos, mas, sim, que é necessária a percepção do problema no seu todo. Para se ter essa percepção deve o problema ser estudado sem condenação, sem parcialidade; e isso é dificílimo, porquanto, em geral, nós somos propensos a condenar. E condenamos, porque pensamos que compreendemos. Não compreendemos. No momento em que condenamos, detemos a compreensão. Essa é uma das maneiras mais fáceis de nos livrarmos das coisas: condenar. Mas, para

se compreender êsse processo, no seu todo, requer-se muita vigilância da mente; uma mente não está vigilante, quando está a condenar ou a justificar, ou, meramente, a identificar-se com aquilo que sente.

Nessas condições, o autoconhecimento, é um descobrimento constante, de momento em momento. Mas êsse descobrimento nos é negado, se o passado faz erguer-se uma opinião, uma barreira; a ação cumulativa da mente impede a compreensão imediata.

Tenho aqui muitas perguntas, mas, antes de responder a elas, peço licença para dizer que aquêles de vós que estais a tomar notas não o deveis fazer. Já explico porque: Eu estou falando a um indivíduo, que sois vós, e não a um grupo. Vós e eu estamos, juntos, *experimentando* alguma coisa. Não estais aqui para tomar notas do que digo, mas, sim, para experimentar comigo. Estamos fazendo uma viagem juntos; e se só cuidais de tomar notas, vós não estais escutando com a necessária atenção. Direis que anotais as minhas palavras para meditardes nelas depois, ou para transmiti-las aos amigos ausentes. Mas isso, por certo, não é importante. O que importa é que vós e eu compreendamos. E para compreender, necessita-se tôda a atenção. E como podeis prestar tôda a atenção se estais a tomar notas? Vêde, por favor, como isso é importante, pois, se o virdes, abster-vos-eis, naturalmente, de tomar notas. Vós não necessitais de compulsão, não precisais que vos digam o que fazer. Porque, o que nessas reuniões é realmente importante, não são tanto as palavras como o sentido que encerram, o seu conteúdo psicológico, e não podeis compreender isso se não lhe aplicais *tôda* a vossa atenção, vossa atenção *consciente*.

PERGUNTA: *A experiência do passado não constitui uma ajuda para alcançarmos a liberdade e para procedermos corretamente no presente? Não pode o saber ser um fator liberdade, em vez de um empecilho?*

KRISHNAMURTI: Compreendemos o presente através do passado? Compreendemos alguma coisa pela acumulação de experiências? Que entendemos por saber? Que entendemos por acumulação de experiências, a qual, dizeis, nos dá a compreensão? Que entendemos por tudo isso? E que entendemos por experiência passada? Entremos um pouco nesta questão, porquanto muito importa averiguarmos se o passado, que é acumulação de nossa lembrança de incidentes, de experiências, muito importa averiguarmos se o passado nos dará a compreensão de uma experiência no presente.

Ora, que acontece quando ocorre uma experiência? Qual é o processo da mesma? Que é uma experiência? Um estímulo e uma reação, não é verdade? E' isso o que chamamos experiência. Pois bem; o estímulo precisa ser sempre novo, do contrário não é estímulo; e correspondo-lhe de maneira adequada, se respondo em conformidade com meu condicionamento do passado? Compreendo, então? Afinal de contas, a vida é um processo de estímulos e reações. Êsse é o processo constante. E há atrito entre o estímulo e a reação, quando a reação é inadequada: há sofrimento, há dor. E quando a reação corresponde exatamente ao desafio, há harmonia; há a integração do estímulo e da reação. Ora, se minha reação a um estímulo está baseada em minhas várias experiências do passado, pode essa reação ser adequada? Pode corresponder ao desafio, à mesma altura? E que é essa reação? Essa reação é o produto da acumulação

de várias experiências; é a memória, a sensação de várias experiências; não é a própria experiência, mas, sim, a memória e a sensação da experiência. Por conseguinte, é a sensação, é a memória que corresponde ao estímulo. Isso é o que chamamos conhecimento acumulado, não é? Por conseqüência, o saber é sempre o conhecido, o passado, o que está condicionado; o que está condicionado encontra-se com o que não está condicionado, com o desafio ou estímulo, e não há por isso nenhuma relação entre um e o outro; e traduzis, então, o estímulo de acôrdo com vossa mente condicionada, com vossas reações condicionadas. E não constitui isso um empecilho?

Assim sendo, a questão é de como corresponder adequadamente ao estímulo. Se lhe correspondo com minhas experiências passadas, é muito fácil perceber-se que não é essa a maneira adequada. A minha mente é o passado; meu pensamento é o resultado do passado. Pode, nessas condições, o pensamento corresponder ao estímulo — o pensamento que é o resultado do passado, o resultado de várias experiências, etc.? Pode o pensamento corresponder ao estímulo? Condicionado que está, como pode o pensamento corresponder ao estímulo? Só pode corresponder parcialmente, portanto inadequadamente — e daí o atrito, o sofrimento, e tudo o mais. Existe, pois, uma maneira diferente de se corresponder ao estímulo, não achais? E que maneira, que processo é êsse? E' o que sugere a pergunta a que estou respondendo.

Antes de mais nada, precisamos perceber que o estímulo é sempre novo; êle *tem de ser* novo, pois, do contrário, não é estímulo. Todo problema é sempre um problema novo, visto que varia de momento em momento; e, se não varia, não é problema; é uma coisa estática. Assim sendo, sendo novo o estímulo, a mente também precisa ser nova; precisa ir ao encontro do mesmo como nova, e não com a

carga do passado. Mas a mente é o passado; por isso, é necessário que a mente esteja em silêncio. Fazemos isso, instintivamente, quase sem pensar, quando o problema é muito importante; quando o problema é realmente novo, a mente fica em silêncio; já não está a tagarelar, já não está carregada de conhecimentos adquiridos. Assim, nesse estado de nova, ela corresponde ao estímulo, e por conseguinte vem-lhe a compreensão do mesmo. E' assim, por certo, que se manifesta a atividade criadora. A criação, ou êsse sentimento de potência criadora, manifesta-se de momento em momento; não há acumulação. Podeis possuir a técnica, para a expressão dessa capacidade criadora; mas êsse sentimento do poder de criar só se apresenta quando a mente está de todo tranqüila, não mais onerada do passado, aliviada das inumeráveis experiências e sensações que acumulou.

Nessas condições, o respondermos adequadamente ao estímulo depende, não do saber, não das lembranças anteriores, mas, sim, de ser a resposta nova, original; e não há essa originalidade, não há essa qualidade renovadora, quando há a continuidade da experiência acumulada. Por essa razão, é necessário um findar, a todos os minutos, um morrer em cada minuto.

Talvez alguns de vós tenhais a impressão de que isso é muito fácil de dizer; mas se o experimentardes realmente, vereis por que maneira extraordinária, com que rapidez nós compreendemos o estímulo e logo entramos numa relação profunda com êle, o que não é o mesmo que apenas corresponder a êle. Por certo, só é possível a compreensão quando a mente é capaz de renovar-se, capaz de ficar nova, fresca — e não "aberta", que é ser como uma peneira. E como o problema é sempre novo — o sofrimento é sempre novo, se é um sofrimento real, e não uma mera lembrança — precisamos compreendê-lo, estudá-lo por ma-

neira nova, precisamos de uma mente nova. Por conseguinte, o saber, como acumulação de experiências, individuais ou coletivas, é um empecilho à compreensão.

PERGUNTA: *A minha crença no fato já bem comprovado da sobrevivência após a morte constitui um empecilho à libertação pelo autoconhecimento? Não é essencial distingüir-se entre a crença baseada na prova objetiva e a crença resultante de estados psicológicos interiores?*

KRISHNAMURTI: O que importa, decerto, não é saber-se se há ou não sobrevivência após a morte, mas, sim, *por que* nós cremos. Qual é o estado psicológico que dá origem à crença nalguma coisa? Um momento, sejamos bem claros. Não estamos aqui para discutir sôbre se há ou não há vida após a morte. Essa é outra questão, de que trataremos mais tarde, noutra ocasião. O que se quer saber é que coisa é essa compulsão que há em mim, essa necessidade psicológica de crer? Um fato não requer crença alguma da vossa parte, por certo. O sol se deita, o sol se ergue — êsse fato não requer crença. Só se manifesta a crença quando desejamos traduzir o fato em conformidade com nossos desejos, nossos estados psicológicos, quando queremos adaptá-lo aos nossos preconceitos, vaidades, idiossincrasias. Nessas condições, o que importa é a maneira como estudamos o fato — quer se trate da vida após a morte, quer de outra coisa. O que se precisa saber, portanto, não é se há sobrevivência do indivíduo após a morte, quando morto o seu corpo, mas por que cremos; qual o impulso psicológico que nos faz crer? Está claro, não? Verifiquemos, pois, se essa crença psicológica não é um empecilho à compreensão.

Quando nos confrontamos com um fato, nada mais há que dizer. E' um fato: o sol se põe. Mas o problema é o seguinte: Por que existe em mim êsse impulso constante de crer nalguma coisa — crer em Deus, crer numa ideologia, crer numa futura Utopia, crer nisso ou naquilo? Por que existe êsse impulso psicológico de crer? Que aconteceria se não crêssemos, se apenas encarássemos os fatos? E' possível isso? Isso se torna quase impossível, porque nós queremos traduzir os fatos de acôrdo com as nossas sensações. Dessa forma, as crenças se tornam sensações, insinuando-se entre o fato e mim mesmo. Por isso, a crença se torna um empecilho. Somos diferentes de nossas crenças? Credes que sois norte-americano, indu, credes nisso, naquilo, credes na reincarnação, credes em dúzias de coisas. Vós *sois* o que credes, não é verdade? E por que o credes? Não estou dizendo, com isso, que sou ateu, que estou negando Deus, nada disso; não estamos tratando disso. A realidade nada tem que ver com a crença.

O problema, portanto, é êste: Por que credes? Por que existe a necessidade psicológica, o interêsse na crença? Não é porque, sem crenças, nada sois? Sem o passaporte da crença, que sois? Se não pondes um rótulo em vós mesmo, indicativo de que *sois algo*, que ficais sendo? Se não credes na reincarnação, se não vos chamais isso ou aquilo, se não tendes rótulo nenhum, que sois? A crença, por conseguinte, faz as vêzes de um rótulo, de um cartão de identidade; e se vos tiram êsse cartão, que é feito de vós? Não é êsse temor básico, êsse sentimento de estar perdido, que dá origem à crença? Tende a bondade de meditar nisso; não o rejeiteis. "Experimentemos" juntos as coisas de que estamos falando, em vez de nos limitarmos a escutar, ir para casa, e continuar com as mesmas crenças e descrenças. Estamos tratando do problema da crença.

Como ia dizendo, a crença, a palavra, se torna muito importante. O rótulo se torna importante. Se eu não me chamasse hindu, com tudo o que essa palavra implica, estaria perdido, ficaria sem identidade. Mas se me identifico com a Índia, com o ser hindu, isso me confere um prestígio extraordinário, dá-me uma posição, dá-me estabilidade e valor. A crença, portanto, se torna uma necessidade, quando, psicològicamente, compreendo, consciente ou inconscientemente, que sem o rótulo nada valho. Torna-se então o rótulo importante, e o que realmente sou não tem importância alguma; o rótulo sim: Cristão, Budista, Hindu! E procuramos, então, viver em conformidade com essas crenças, de nós mesmos "projetadas" e, pois, irreais. Por certo, para o homem que crê em Deus, o seu deus é "projetado" dêle próprio, por êle próprio criado; e o homem que não crê em Deus, está nas mesmas condições. Para compreendermos o que Êle é, para compreendermos essa entidade suprema, temos de aproximarnos d'Êle com uma mente nova e não com uma mente amarrada a uma crença. E penso que aí é que reside a nossa dificuldade — social, econômica, polìticamente, e nas nossas relações individuais — isto é, nós nos aplicamos a todos êsses problemas com um preconceito. E visto que os problemas são vitais, visto que são problemas vivos, só podem êles ser atendidos quando a mente está nova, e não atada a alguma crença de nós mesmos projetada, por nós mesmos criada.

Nessas condições a crença se torna òbviamente um empecilho, quando não compreendemos o nosso desejo de crença; pois, compreendido êsse desejo, não há mais crença. Estamos então habilitados para encarar os fatos tais como são. Mas, ainda que *haja* continuidade após a morte, isso resolve o problema do nosso viver atual? Se sei que viverei depois de morto o meu corpo, significa isso que com-

preendi a vida? — a vida, que é *agora*, e não amanhã? E para compreender o presente, preciso crer? Certamente, para se compreender o presente, que é o viver, e que não é meramente um período de tempo, preciso ter uma mente capaz de corresponder ao presente por maneira completa, capaz de dar-lhe plena atenção. Mas, se minha atenção é distraída por uma crença, não tenho possibilidade de corresponder ao presente por maneira completa, plena.

A crença, pois, se torna um empecilho à compreensão da realidade. Visto que a realidade é o desconhecido e a crença o conhecido, como pode êsse conhecido fazer frente ao desconhecido? Mas a dificuldade está em que queremos ao mesmo tempo o conhecido e o desconhecido. Não queremos largar o conhecido, porque se o fizéssemos nos encontraríamos numa situação aterradora, cheia de insegurança e incertezas, e por isso, para nos resguardarmos, nos cercamos de crenças. Mas é sòmente no estado de incerteza, de insegurança, no qual não há idéia de refúgio, é só nesse estado que podemos fazer descobrimentos. Tal é a razão por que, para acharmos, precisamos ficar perdidos. Mas não queremos ficar perdidos. E para o evitar, temos deuses e crenças, por nós mesmos fabricados, para nossa proteção. E quando chega o momento da verdadeira crise, tais deuses e tais crenças nenhum valor têm. Eis porque as crenças constituem um empecilho para aquêle que realmente deseja descobrir "o que é".

PERGUNTA: *Por que é que, apesar de tudo o que tendes dito contra a autoridade, certos indivíduos se identificam convosco ou com o vosso modo de ser, e por tal maneira adquirem autoridade para si próprios? Como podem as pessoas inexperientes evitar*

serem colhidas nas rêdes dêsses indivíduos? (risos).

KRISHNAMURTI: Senhor, esta pergunta é muito importante, uma vez que traz à baila a questão do nosso desejo de nos identificarmos com alguma coisa. Em primeiro lugar, por que desejais identificar-vos comigo, ou com meu modo de ser, ou com o que quer que seja? Como o sabeis? Porque acontece que eu falo, porque acontece que tenho um nome? Certo, vós vos estais identificando com algo que vós mesmos "projetastes". Não vos estais identificando com uma coisa viva. Vós vos identificais com algo que vós mesmos criais e a que pondes um rótulo; e acontece que êsse rótulo é muito conhecido, ou conhecido de uns poucos; e essa identificação vos dá prestígio. Estais apto para explorar os outros. Se vos dizeis amigo de uma certa pessoa, ou discípulo de uma certa pessoa, adquiris uma glória refletida. Fazeis uma longa viagem à Índia, para procurardes o vosso Deus, ou o vosso Mestre, e vos identificais então com êsse culto, com essa idéia, e isso vos dá uma certa importância. Podeis, então, explorar as pessoas que vos rodeiam. E' um processo verdadeiramente estúpido, êsse, Adquiris um sentimento de autoridade, de poder, ao pensardes que sois vós a única pessoa que compreende; ninguém mais compreende coisa alguma; vós sois o discípulo "mais próximo" — vós bem conheceis as várias formas de que nos servimos para explorar os cegos.

A primeira coisa, pois, que é necessário compreender-se é o desejo de explorar os outros, isto é, o desejo de adquirir fôrça, posição, prestígio. E como todos querem a mesma coisa, tanto os inexperientes como os experientes, são todos apanhados, conjuntamente, na rêde. Todos nós desejamos explorar alguém. Não o dizemos assim tão

abertamente, mas o disfarçamos com palavras suaves. Como todos nós dependemos de outros, não sòmente para as nossas necessidades físicas, senão também para as nossas necessidades psicológicas, todos nos servimos dos outros. Se eu me servisse de vós para dar expressão a mim mesmo, nestas reuniões, isso seria muito mais do vosso agrado; e eu me sentiria satisfeito, e estar-nos-íamos explorando mùtuamente, não há dúvida. Mas um tal processo nega a busca da verdade, a busca da realidade. Não podeis evitar que os inexperientes caiam na rêde dos indivíduos que pretendem compreender, que se dizem "os mais próximos". Senhor, talvez até vós mesmo sejais apanhado na rêde. Porque nós não desejamos ficar de todo livres da identificação. A verdade, certamente, nada tem que ver com indivíduo algum. Ela não depende da interpretação de pessoa alguma. Tendes de a "experimentar" diretamente, e não *por intermédio* de alguém; e a verdade nada tem que ver com a sensação nem com a crença. Mas, se estamos presos à sensação e à crença, então, nesse caso, nos utilizaremos dos outros. Nessas condições, se um indivíduo está realmente à procura da verdade, com sinceridade e de maneira direta, não há então exploração de pessoa alguma. Mas isso requer muita sinceridade. Requer que estejamos "sós", e êsse "estar só" só é compreensível depois de têrmos passado pela solidão e depois de a têrmos investigado por maneira profunda e completa. E como a maioria de nós não deseja suportar a dor, a tristeza de encarar diretamente as complicações de nossos estados psicológicos, somos distraídos por êsses exploradores; e gostamos de ser explorados. Requer-se uma grande dose de paciente vigilância, de isenção da identificação com alguma coisa, para compreender-se, apreender-se o inteiro significado da realidade.

20 de agôsto de 1949.

XII

Não sei com que atitude ouvis estas palestras. Inclino-me a crer que muitos vêm aqui escutar-me com o propósito de aprender um método, uma técnica, uma maneira; e acho muito importante que se compreenda essa tendência, porque, uma vez presos a uma técnica, uma maneira, um método, perdemos de todo o ímpeto criador. Isto é, pelo cultivo de uma técnica, um método, perderemos completamente a capacidade de criar. E nesta manhã desejo discorrer sôbre as conseqüências do cultivo de uma técnica, de um método, de uma maneira, e de como isso embota a mente, não apenas no nível verbal, mas também nos níveis psicológicos mais profundos. Porque a maioria de nós é incapaz de criar. Podemos pintar um pouco, escrever um ou outro poema, esporàdicamente, ou podemos, em ocasiões muito raras, deleitar-nos com uma bela paisagem; mas, em geral, a nossa mente está de tal modo prêsa à maneira, ao hábito, que é uma forma de técnica, que não parecemos capazes de ir mais além. Os problemas da vida não reclamam método algum, visto que são tão vitais, tão vivos, que se formos aplicar-nos a êles com um padrão fixo, um método, uma maneira, interpretá-los-emos de modo completamente errôneo e não seremos capazes de atendê-los adequadamente. Mas a maioria de nós deseja uma técnica, um método; visto que o problema da vida, o movimento da vida, é tão vivo,

tão vital, tão célere, são incapazes as nossas mentes de o atender com presteza, rapidez, clareza, e pensamos que, adquirindo um método, teremos a capacidade de atendê-lo. Por isso, tratamos de aprender de outro o "como", o método, a técnica, a maneira, o meio.

Nenhuma certeza tenho de que a maioria de nós aqui presentes não está interessada no meio. Não o negueis, pois é muito difícil estar-se livre do desejo de uma técnica, para alcançarmos nosso alvo. Porque, quando temos o meio, atribuímos importância ao fim, ao resultado. Importa-nos mais o resultado do que a compreensão do próprio problema, sejam quais forem as conseqüências. Por que razão procura a maioria um método de se alcançar a felicidade, de se alcançar a maneira adequada de pensar, de se alcançar a paz da mente ou da alma, etc.? Antes de tudo, levamos sempre conosco a mentalidade da tecnologia industrial, para fazermos frente à vida. Isto é, queremos enfrentar a vida de modo eficiente; e para a enfrentarmos eficientemente necessitamos um método; e a maioria das sociedades religiosas, a maioria dos instrutores, nos oferecem um método: como ter paz, como ser feliz, como ter uma mente tranqüila, como concentrar-nos, etc. etc. Pois bem: onde há eficiência, há crueldade; e quanto mais eficientes, tanto mais intolerantes, tanto mais fechados, tanto mais resistentes nós somos. A eficiência faz desenvolver-se gradualmente o sentimento de orgulho; e o orgulho, evidentemente, é um fator isolante, um fator destrutivo da compreensão. Admiramos as pessoas eficientes; e os governos, no mundo inteiro, muito se preocupam com cultivar a eficiência, organizar a eficiência: a eficiência produtiva, a eficiência no matar, no pôr em prática a ideologia de um partido, de uma igreja, de uma determinada religião. Todos queremos ser eficientes, e por essa razão cultivamos a exigência psicológica de um

padrão, ao qual nos submeteremos, a fim de alcançarmos a eficiência. Eficiência, que significa o cultivo de uma técnica, de um método, implica a prática constante de um hábito, psicològicamente. Sabemos tudo o que se relaciona com os hábitos industriais, mas muito pouco sabemos dos hábitos psicológicos da resistência. E não estou nada certo de que não seja isto o que está procurando a maioria de nós: o cultivo de um hábito, que nos faça eficientes para enfrentar a vida, que é tão veloz. Nessas condições, se sois capazes de compreender, não sòmente no nível verbal, mas nos níveis mais profundos, nos níveis psicológicos, todo o processo do cultivo da técnica, do método, dos meios, sereis então capazes de compreender, penso eu, o que significa ser criador. Porque, quando há o impulso criador, êsse próprio impulso achará a sua técnica, o seu meio de expressão. Mas, se estamos inteiramente absorvidos no cultivo de uma técnica, é claro que nunca acharemos o que está além. E qual é a razão por que desejamos técnica, êsse padrão psicológico de ação, que nos dá certeza, eficiência, uma continuidade, um esfôrço persistente? Afinal de contas, se achais necessário ler livros religiosos, estou bem certo de que a maioria dêles — embora eu nunca os tenha lido — aponta o caminho. O *caminho* se torna importante; porque o caminho conduz ao alvo; por conseqüência, o alvo está separado do caminho. É exato isso? O meio difere do fim? Se, psicològicamente, cultivais um hábito, um método, um meio, uma maneira, uma técnica, o fim já não está aí projetado, cristalizado? Por conseqüência, o meio e o fim não estão separados. Quer dizer que não se pode ter paz no mundo, por meios violentos, em qualquer nível que seja. O meio e o fim são inseparáveis. E uma mente que cultiva um hábito, criará o fim já previsto, já cultivado, já existente, projetado pela

mente. E é isso o que deseja a maioria de nós. A técnica é ùnicamente o cultivo do desconhecido, da segurança, da certeza; e com o conhecido quer a mente perceber o desconhecido; por conseguinte, nunca o pode compreender. Assim, pois, é o *meio* que importa e não o fim; porque o fim e o meio são uma só coisa. Nessas condições, a mente que cultiva o hábito, a maneira, a técnica, impede a criação, impede aquêle extraordinário sentimento do descobrimento espontâneo.

O nosso problema, pois, não é o de cultivar uma nova técnica, um novo hábito, ou de descobrir um novo caminho, mas, sim, de ficarmos de todo livres da procura psicológica de uma técnica. Se tendes alguma coisa para dizer, vós a dizeis, as palavras adequadas brotam espontâneamente. Mas, se nada tendes para dizer, e cultivais uma eloqüência maravilhosa, frequentais escolas para aprender a falar, então o que "projetardes", o que disserdes muito pouca significação terá.

Qual é, então, o motivo por que a maioria de nós anda à procura de método, de técnica? Evidentemente, nós queremos estar na certeza, não queremos proceder erradamente; não queremos experimentar, descobrir. A prática de uma técnica impede o descobrir, momento por momento. Porque a verdade, ou como a chamemos, é uma coisa que se dá momento por momento, ela não é um arco contínuo e crescente. Podemos, pois, ficar livres do impulso psicológico para a segurança, para o cultivo de um hábito, de uma disciplina? Tudo isso são resistências, defesas; e com êsse mecanismo defensivo, queremos compreender algo que é vital, rápido. Pois bem; se podemos compreender isso, perceber tudo o que está implicado no cultivo ou na procura de um meio, se podemos perceber o seu significado psicológico — não apenas o significado superficial, industrial, é claro; se o podemos

compreender perfeitamente, à maneira que o vou explicando e vós e eu o vamos experimentando, poderemos, então, talvez, descobrir o que significa estar livre de tal coisa. E' possível estar-se livre do desejo de estar em segurança, psicològicamente? A técnica, o meio oferece-nos a segurança. Caímos dentro de um sulco, ou rotina, e daí não há mais sair, nem para a direita nem para a esquerda. Ficamos, meramente, a funcionar como autômatos. E' possível que a mente, já exercitada durante séculos no cultivo do hábito, do meio, é possível que ela se torne livre? Só é possível ao compreendermos integralmente o significado do hábito, o processo total de seu movimento. Isto é, enquanto eu vou falando a êsse respeito, observai silenciosamente o vosso próprio processo, ficai cônscios do efeito cumulativo de todos os vossos desejos de bom êxito, de ganho, de realização, o qual nega a compreensão. Porque a compreensão da vida, êsse processo total, não nos vem através do desejo — é preciso haver um encontro espontâneo com ela. Se o indivíduo é capaz de perceber todo êsse processo psicológico, bem como a sua expressão exterior — isto é, como todos os governos, tôdas as sociedades, tôdas as diferentes comunidades exigem a eficiência com tôdas as suas crueldades — talvez então comece a mente a romper as cadeias que a prendem aos hábitos. Estará ela, então, livre; não estará mais à procura de um meio. Aí, então, com a mente quieta, manifesta-se aquêle "quê" criador, que é a própria criação. Ela encontrará a sua expressão própria, e não precisais de escolher uma expressão para ela. Se sois pintor, pintareis. E' aquela compreensão criadora que é vital, que dá a graça, que dá a felicidade — o que não vos é dado pela expressão técnica de alguma coisa que tendes aprendido.

Assim sendo, a realidade, Deus, ou como o chameis, é algo que não pode manifestar-se através de uma técnica, através de um meio, pela longa e deliberada prática de exercícios e disciplinas. Não é um percurso prèviamente traçado, com um fim conhecido. Precisamos entrar no mar desconhecido. E' necessário "estarmos sós". O estar só não implica meio algum. Não estais sós, quando tendes um meio. Precisamos estar completamente desnudos, totalmente vazios de tôdas as coisas que acumulamos — hábitos, esperanças, prazeres, desejos de segurança — coisas essas que estão constantemente a reclamar um meio, um método, uma técnica. Só então existe "o novo", e o problema está resolvido. O homem que está a morrer de momento em momento e, portanto, a renovar-se, sabe ir ao encontro da vida. Não está separado da vida; êle é a vida.

PERGUNTA: *Como pode uma pessoa ficar cônscia de uma emoção, sem lhe dar um nome ou apor-lhe um rótulo? Se estou cônscio de um sentimento, parece-me que sei que sentimento é êsse quase no mesmo instante em que surge. Ou entendeis alguma coisa diferente quando dizeis "não deis nome"?*

KRISHNAMURTI: Êste é um problema dificílimo, e requer que pensemos profundamente e estejamos cônscios de todo o seu conteúdo. E, enquanto eu o fôr explanando, espero que me acompanheis, não verbalmente, porém experimentando. Acho que, se pudermos compreender esta questão de modo completo e profundo, teremos compreendido muita coisa. Tentarei estudá-la de diferentes direções, se tal fôr possível dentro do tempo

concedido, visto que se trata de um problema intrincado e sutil. Êle exige tôda a vossa atenção, porque vós ides experimentar o que vamos expondo, e não apenas recebê-lo, para depois procurardes "experimentar". Não há depois; ou experimentais agora, sempre agora, ou nunca experimentais.

Pois bem, por que é que damos nome a uma coisa? Por que pomos um rótulo, numa flor, numa pessoa, num sentimento? Fazemo-lo, ou para comunicar o nosso sentimento, descrever a flor, etc. etc., ou para nos identificarmos com êsse sentimento, não é assim? Eu dou nome a uma coisa, a um sentimento, para comunicá-lo. "Eu sinto cólera". Ou identifico-me com êsse sentimento no intuito de fortalecê-lo, de dissolvê-lo, ou de fazer alguma coisa a respeito do mesmo. Isto é, nós damos nome a uma coisa, a uma rosa, para comunicar a outros o que percebemos; ou, com o dar nome à coisa, pensamos havê-la compreendido. Dizemos: "aquilo é uma rosa", olhamo-la ràpidamente e continuamos o nosso caminho. Dando-lhe nome, pensamos tê-la compreendido; classificando-a, pensamos que isso basta para compreendermos todo o sentido e tôda a beleza daquela flor.

Ora bem, quando não seja apenas para fins de comunicação, que acontece quando damos nome a uma flor, a uma coisa qualquer? Tende a bondade de acompanhar-me; pensai a fundo, junto comigo. Embora seja eu quem está falando, vós tomais parte na exposição. Dando nome a uma coisa, apenas a pusemos numa categoria, e pensamos havê-la compreendido. Não olhamos mais atentamente para a coisa. Mas, se não lhe damos nome, somos *obrigados* a olhar para ela. Isto é, se nos chegamos à flor, ou outra coisa qualquer, por uma nova maneira, com uma nova qualidade de exame, nós olhamos para ela como se nunca a tivéssemos visto antes. O dar

nome é um método muito cômodo para nos livrarmos das pessoas — basta dizermos: são alemães, são japoneses, são americanos. Pomos-lhes os rótulos e depois destruímos êsses rótulos. Mas, se não pondes rótulos nas pessoas, sois obrigado a olhar para elas, e então se torna muito mais difícil matar alguém. Podeis destruir o rótulo com uma bomba e vos sentirdes virtuoso. Mas, se não pondes o rótulo e sois, portanto, forçado a olhar para a coisa, individualmente — seja essa coisa um homem, uma flor, um incidente, uma emoção — sois então forçado a considerar a vossa relação com ela e a ação subseqüente. Assim, pois, o dar nome, o pôr rótulo, é uma maneira muito conveniente de pormos de parte alguma coisa, de negá-la, condená-la, ou justificá-la. Êste é um aspecto da questão.

A seguir, perguntamo-nos: qual é o núcleo, do qual damos nome, qual é o centro que está sempre a dar nome, a escolher, a rotular? Todos nós sentimos que há um centro, um núcleo, do qual nós agimos, julgamos, damos nomes. Que é êsse centro, êsse núcleo? Alguns gostariam de pensar que é uma essência espiritual, Deus, ou como o chameis. Vejamos, pois, o que é êsse núcleo, êsse centro que dá nome, que designa, que julga. Êsse centro, sem dúvida, é a memória. Uma série de sensações, identificadas e fechadas — o passado a que se dá vida através do presente. Êsse núcleo, êsse centro alimenta-se do presente, pelo processo de dar nome, rotular e lembrar. Espero que estejais compreendendo isso. Veremos mais adiante, à medida que o formos descerrando, que enquanto existir êsse núcleo, êsse centro, não pode haver compreensão. E' só com a dissipação dêsse núcleo, que se pode dar a compreensão. Porque, afinal de contas, êsse núcleo é a memória; a memória de várias experiências, às quais foram dados nomes, rótulos, identificações. Com

essas experiências, convenientemente nomeadas e rotuladas por aquêle centro, dá-se a aceitação ou a rejeição, a determinação de ser ou de não ser, conforme as sensações, os prazeres e as dores da lembrança da experiência. Aquêle centro, portanto, é a palavra. Se não dais nome àquele centro, existe um centro? Isto é, se não pensais com palavras, se não empregais palavras, podeis pensar? O pensar se origina da verbalização; ou a verbalização começa para corresponder ao pensar. De maneira que o centro, o núcleo, é a memória de experiências inumeráveis, de prazer e de dor, designadas por palavras (verbalizadas). Observai a vós mesmos e vereis que as palavras se tornaram muito mais importantes, os rótulos se tornaram muito mais importantes do que a substância; e nós vivemos de palavras. Tende a bondade de não o contradizer, não digais se tenho ou não tenho razão. Nós estamos explorando. Se vos limitais a explorar um lado de uma coisa, se estacionais num lugar, não compreendereis tudo o que nela se contém. Consideremos, pois, a questão de diferentes pontos de vista.

Para nós, palavras tais como Deus, a verdade, se tornaram muito importantes, ou o sentimento que elas representam. Quando pronunciamos a palavra "americano", ou "chinês", ou "hindu", ou a palavra "cólera", nós *somos* a palavra que representa o sentimento. Mas não sabemos o que é êsse sentimento, uma vez que a palavra se tornou importante. Quando vos chamais budista, cristão, que significa essa palavra, qual a sua substância, a qual nunca examinastes? Nosso centro, nosso núcleo é a palavra, o rótulo. Se o rótulo perde a importância, se o que vale é a substância, estais então apto para inquirir; mas, se estais identificado com o rótulo, colado juntamente com êle, não podeis ir além. E nós *estamos* identificados com o rótulo: a casa, a forma, o nome, a

mobília, a conta-corrente, nossas opiniões, nossos estímulantes, etc., etc. Nós somos tôdas essas coisas — essas coisas representadas por nomes. *As coisas* se tornaram importantes, os nomes, os rótulos; e, por conseguinte, o centro, o núcleo, *é* a palavra.

Ora bem; se não há a palavra, se não há o rótulo, não há centro algum, não é verdade? Há uma dissolução, há um vazio — não o vazio do temor, que é coisa de todo diferente. Manifesta-se um sentimento de sermos qual o Nada; e, porque haveis retirado todos os rótulos, ou, melhor, porque haveis compreendido a razão pela qual pondes rótulos nos sentimentos e idéias, vós estais completamente novos, não é assim? Não há centro algum, de onde estais agindo. O centro, que é a palavra, foi dissolvido. O rótulo foi retirado; e onde estais vós, como centro? Estais no mesmo lugar, mas deu-se uma transformação. E essa transformação infunde um certo temor; por êsse motivo, não levais avante a indagação para ver o que ainda está contido nessa transformação. Já começais a julgá-la, a decidir se gostais ou não dela. Não levais avante a compreensão do que está a manifestar-se, e já começais a julgar; e isso significa que tendes um centro, de onde estais agindo. Por conseguinte, logo que começais a julgar, estacionais. Tornam-se importantes as palavras "gostar" e "não gostar". Mas, que acontece quando não dais nomes? Vós encarais a emoção, a sensação, por maneira mais direta, e, por conseguinte tendes com ela uma relação completamente diversa, tal como a que tendes com uma flor, quando não lhe dais nome. Vós sois *obrigado* a olhar por maneira diferente. Quando não dais nome a um grupo de pessoas, sois obrigado a olhar para cada face, individualmente, em vez de tratar tôdas as pessoas como "a massa". Por conseguinte, estais muito mais vigilante, observando muito mais atentamente, com-

preendendo muito mais profundamente, e tendes um sentimento muito mais profundo de compaixão e de amor. Mas, se tratais todos como "a massa", está tudo acabado.

Quando não pondes rótulos, tendes de considerar cada sentimento no momento em que surge. Ora, quando pondes um rótulo, o sentimento é diferente do rótulo? Ou o rótulo enfraquece o sentimento? Tende a bondade de meditar nisso. Quando pomos o rótulo, a maioria de nós intensifica o sentimento. O sentimento e o dar nome são simultâneos. Se houvesse um intervalo entre o dar nome e o sentir, poderíeis então verificar se o sentimento é diferente do dar nome, e estaríeis então habilitado para vos ocupardes com o sentimento sem lhe dar um nome. Está-se tornando muito difícil isso? Folgo muito. Acho que a coisa *tem de ser* difícil. (risos).

O problema é êste, não é?: Como ficarmos livres de um sentimento a que damos nome, como, por exemplo, a cólera? Não se trata de subjugá-la, de sublimá-la, de reprimí-la, pois tudo isso é idiota e pueril; mas como ficarmos verdadeiramente livres dela? E para ficarmos verdadeiramete livres da cólera, precisamos descobrir se a palavra é mais importante do que o sentimento. A palavra "cólera" tem mais significação do que o próprio sentimento. E para se verificar isso, é preciso que haja um intervalo entre o sentir e o dar nome. Esta é uma parte da questão.

Outrossim, se não dou nome a um sentimento, isto é, se o pensamento não está funcionando apenas a poder de palavras, ou, se não pensamos com o emprêgo de palavras, imagens ou símbolos, como o faz a maioria de nós — que acontece então? Em tal caso, por certo, a mente não é mero observador. Isto é, quando a mente não

está pensando com o emprêgo de palavras, de símbolos, de imagens, não há pensador separado do pensamento, que é a palavra. A mente está então tranqüila, não é verdade? Mas não foi *posta tranqüila; está* tranqüila. E quando a mente está de fato tranqüila, então o sentimento que se manifesta pode ser atendido imediatamente. E' só quando damos nomes aos sentimentos e por êsse meio os intensificamos, é só então que êles têm continuidade; armazenamo-los no centro, onde lhes damos novos rótulos, quer para intensificá-los, quer para comunicá-los.

Assim sendo, quando a mente já não é o centro, o pensante, composto de palavras, de experiências passadas — que são, tôdas elas, lembranças, rótulos, armazenados e classificados em categorias, em compartimentos — quando a mente já não faz nada disso, está então tranqüila. Já não está prêsa, já não tem um centro chamado "eu" — minha casa, meu preenchimento, meu trabalho — que são sempre palavras, que dão mais ímpeto ao sentimento e, portanto, fortalecem a memória. Quando nada disso acontece, a mente fica muito tranqüila. Êsse estado não significa negação. Pelo contrário, para chegardes a êsse ponto precisais percorrer todo êsse processo, o que representa uma tarefa enorme; não é o mesmo que aprender algumas frases para repeti-las qual um colegial: não devo dar nome, não devo dar nome. Seguir êsse processo de maneira cabal, examinando tudo o que nêle se implica, experimentando, vendo como a mente funciona, até chegarmos ao ponto em que nos abstemos de dar nomes — o que significa que já não existe um centro separado do pensamento — essa é que é, por certo, a verdadeira meditação. E quando a mente está de fato tranqüila, é então possível que aquilo que é imensurável venha a manifestar-se na existência. Qualquer outro processo, qualquer outra maneira de buscarmos a realidade, não passa

de coisa projetada de nós mesmos, de coisa fabricada por nós mesmos, e portanto irreal. Mas êsse processo é árduo e significa que a mente tem de estar constantemente cônscia de tudo o que se passa em seu interior. Para chegardes a êsse ponto, não pode haver julgamento nem justificação, desde o princípio até o fim — mas não quero dizer que êsse ponto seja um ponto final. Não há fim, porque continua a passar-se algo extraordinário. Não há promessa alguma. E' a vós que cabe experimentar, penetrar em vós mesmos, cada vez mais profundamente, de modo que sejam dissolvidas tôdas as camadas que constituem o centro; e podeis fazê-lo ràpidamente ou vagarosamente. Mas é extraordinàriamente interessante observar o processo da mente, ver como êle depende das palavras, como as palavras estimulam a memória, e ressuscitam a experiência já morta. E, nesse processo, a mente vive, ora no futuro, ora no passado. Por conseguinte, as palavras têm uma significação extraordinária, tanto neurológica como psicològicamente. E, por favor, não aprendais isso de mim nem de livro algum. O que vós aprendeis ou achais nos livros não pode ter realidade. Mas vós o podeis experimentar, podeis observar-vos na ação, observar-vos no pensamento, ver como pensais e a rapidez com que dais nome ao sentimento logo que êste surge. E a observação de todo êsse processo, liberta a mente do seu centro. Então a mente, quieta que está, pode receber aquilo que é eterno.

PERGUNTA: *Qual é a relação correta, se é que existe, entre o indivíduo e a coletividade, a massa?*

KRISHNAMURTI: Pensais que existe alguma relação entre o indivíduo e a massa? Entre vós e a cole-

tividade? O Estado, o Govêrno bem gostaria que fôssemos, meramente, o cidadão, a coletividade. Mas nós somos, antes de tudo, o homem e depois o cidadão, e não primeiro o cidadão e depois o homem. O Estado gostaria que nós fôssemos não o homem, o indivíduo, mas a massa. Porque quanto mais nós somos "o cidadão", tanto maior a nossa capacidade, a nossa eficiência — tornamo-nos o instrumento que os burocratas, os estados autoritários desejam que sejamos.

Devemos, portanto, distinguir entre o indivíduo em particular e o cidadão, entre o homem e a massa. O indivíduo, o homem, tem os seus sentimentos privativos, suas esperanças, seus malogros, seus desapontamentos, suas ânsias, sensações, prazeres. E há o ponto de vista segundo o qual se quer reduzir tudo isso ao coletivo; porque é muito simples tratar com o coletivo. Basta um decreto. Basta impor-se uma sanção. Assim, pois, quanto mais organizações existam, e quanto mais eficientemente estejam organizadas, tanto mais se nega o indivíduo, quer por parte da Igreja, quer por parte do Estado; somos então, todos nós, cristãos, hindus, e não indivíduos. E com uma tal mentalidade, num tal Estado como a maioria de nós deseja, há lugar para a realidade individual? Admitimos a necessidade da ação coletiva. Mas é possível a ação coletiva pela negação do indivíduo? O indivíduo está em oposição à coletividade? O coletivo não é uma coisa fictícia, a massa coisa irreal? Compreendendo a dificuldade de tratar com o indivíduo, criamos o oposto, a massa, e diligenciamos depois por estabelecer uma relação entre o indivíduo e a coletividade. Se o indivíduo é inteligente, cooperará. Nosso problema é êste: primeiro criamos a massa, e depois procuramos a relação entre o indivíduo e a massa. Mas averiguemos se a massa é real.

Êste nosso grupo aqui pode tornar-se um todo coletivo, pelo hipnotismo, pela propaganda; mediante vários processos podemos ser levados a agir coletivamente, em prol de uma ideologia, em prol de um Estado, de uma Igreja, de uma idéia, etc. etc. Isto é, a ação coletiva pode ser externamente imposta, dirigida, compelida, pelo temor, pela recompensa, etc. Tendo produzido essa condição, procuramos estabelecer a relação do indivíduo, que é real, com aquilo que foi produzido. Mas, não é possível que o indivíduo perca o seu sentimento de separação, mediante uma compreensão perfeita de tudo o que se implica na separação, e venha a agir cooperativamente? Mas, visto que isso é tão difícil, os Estados, os Governos, as Igrejas, as religiões organizadas, obrigam ou estimulam o indivíduo a se tornar a coletividade. Qual o lugar que tem o indivíduo na História? Que importância tem o que vós fazeis e o que eu faço? O movimento histórico prossegue. Que lugar tem a realidade nesse movimento? Provàvelmente nenhum. Vós e eu não contamos, absolutamente. Êsse movimento é gigantesco, e não pára; êle tem o embalo dos séculos, e há de prosseguir. Qual a vossa relação, como indivíduo, com êsse movimento? O que quer que façais poderá alterá-lo? Podeis deter uma guerra porque sois pacifista? Vós sois pacifista, não porque existe a guerra, não porque tenhais encontrado uma relação entre vós e a guerra, mas, sim, porque a guerra em si é uma coisa errônea e vós vos sentis incapaz de matar; e nada mais. Mas querer encontrar uma relação entre a vossa compreensão, a vossa inteligência, e êsse movimento monstruoso, lógico, da guerra, parece coisa inteiramente fútil. Posso ser um indivíduo e entretanto perceber o que cria em mim sentimentos anti-sociais, e ficar, assim, livre das ações separativas. Posso ter alguma propriedade; mas isso naturalmente não me torna uma entidade interes-

sada na separação. Mas o estado psicológico que determina o *estar* separado, o *estar* isolado, o *ser* alguma coisa — êsse estado é que é calamitoso e altamente destrutivo. E, com o fim de superá-lo, temos tôdas as sanções, e imposições, e decretos, ditados do exterior.

PERGUNTA: *Qual é o significado da dor e do sofrimento?*

KRISHNAMURTI: Quando sofreis, quando sentis dor, qual é o significado disso? A dor física tem seu significado, mas provàvelmente queremos referir-nos à dor e ao sofrimento psicológicos, que têm um significado inteiramente diverso, em níveis diversos. Qual é o significado do sofrimento? Por que desejais achar o *significado* do sofrimento? Não quero dizer que êle não tenha significado — mas vamos averiguá-lo. Mas, por que *quereis* achá-lo? Quando fazeis a vós mesmos esta pergunta "por que sofro?" e ficais procurando a causa do sofrimento, não estais fugindo do sofrimento? Quando procuro o significado do sofrimento, não estou evitando o sofrimento, fugindo dêle? O fato é que sofro; mas, no momento em que ponho a mente a indagar por que sofro, diluí a intensidade do sofrimento. Por outras palavras: queremos que o sofrimento se dilua, se alivie, seja afastado, explicado. Isso, por certo, não traz a compreensão do sofrimento. Assim sendo, se não estou livre do desejo de fugir do sofrimento, começo a compreender o *sentido* do sofrimento.

Ora, que é o sofrimento? Uma perturbação, em níveis diferentes, do físico, e, em diferentes níveis, do subconsciente. E' uma forma aguda de perturbação, que acho desagradável. Morreu meu filho. Eu tinha edificado

tôdas as minhas esperanças em tôrno dele — ou de minha filha, de meu marido, não importa de quem. Eu o havia colocado num sacrário, com tôdas as coisas que eu desejava que êle fôsse. Era meu companheiro. E eis que, sùbitamente, êle se foi. Dá-se, pois, a perturbação, não é verdade? Essa perturbação eu chamo sofrimento. Tende paciência, não estou falando rudemente; nós estamos examinando, estamos procurando compreender. Se acho desagradável êsse sofrimento, eu digo: "Por que estou sofrendo?", "Eu o amava tanto", "Êle era isso", "Eu tinha aquilo". E procuro escapar-me, com palavras, com rótulos, com crenças, como o faz a maioria de nós. Tais coisas produzem o efeito de um narcótico. Mas se não faço isso, que acontece? Fico apenas consciente do sofrimento. Não o condeno, não o justifico — sofro. Posso então seguir o movimento do sofrer, não é verdade? Posso então acompanhar todo o seu sentido — digo "acompanhar", no sentido de procurar compreender uma coisa.

Assim, pois, que significa o sofrimento? Que é que está sofrendo? Não queremos saber *por que* há sofrimento, não queremos saber qual é *a causa* do sofrimento, mas, sim, o que realmente se passa. Não sei se percebeis a diferença. Estou, então, apenas cônscio do sofrimento, e não separado dêle, como um observador a observar o sofrimento; êle é parte de mim mesmo, todo o meu ser está sofrendo. Posso então acompanhar-lhe o movimento, ver aonde êle conduz. Certo, se assim procedo, o sofrimento se me revela, não é verdade? Percebo então que eu estava dando importância a mim próprio e não à pessoa que amava. O papel que ela tinha era só o de esconder-me de minha própria miséria, minha solidão, meu infortúnio. Como *eu* não sou uma determinada coisa, esperava que *êle* viesse a *sê*-lo. Mas agora, foi-se-me a esperança; fiquei

ao abadono, estou perdido, estou desolado. Sem êle nada sou. Por isso choro. Não choro porque *êle* partiu, mas, sim, porque *eu* fiquei. Estou só. — E' muito difícil chegarmos a êsse ponto, não é verdade? E' difícil reconhecermos, deveras, êsse fato, em vez de dizermos, meramente: "estou só, como poderei livrar-me dessa solidão?" — o que representa uma outra forma de fuga — é difícil reconhecê-lo, estar *cônscio* dêle, "*permanecer com êle*", observar o seu movimento. Estou apenas dando um exemplo. Assim sendo, se permito que o processo se desdobre, se descerre, começo gradualmente a perceber que sofro porque estou perdido; sou chamado a prestar atenção a algo que não quero olhar de frente; alguma coisa me está sendo imposta, uma coisa que eu reluto em olhar e em compreender. E há inúmeras pessoas que podem ajudar-me a fugir — milhares de pessoas, dessas que são chamadas religiosas, com suas crenças e dogmas, esperanças e fantasias — é "karma", é a vontade de Deus — tôdas me apresentam uma saída. Mas, se sou capaz de "ficar" com o sofrimento, de não afastá-lo de mim, de não tentar circunscrevê-lo ou negá-lo, que acontece? Qual é o estado de minha mente, quando estou a seguir por essa maneira o movimento do sofrer? Agora, tende a bondade de acompanhar o que vou dizer, em continuação do que acabamos de expor.

O sofrimento é apenas uma palavra, ou uma coisa real? Se é uma coisa real, então a palavra não tem significação alguma. Fica, então, só o sentimento de uma dor intensa. Uma dor que está em relação com quê? Em relação com uma imagem, com uma experiência, com alguma coisa que tendes ou que não tendes. Se a tendes, vós chamais o sentimento "prazer", se não a tendes, o chamais "dor". Assim, pois, a dor, o sofrimento, está em

relação *com* alguma coisa. Essa coisa é uma mera verbalização, ou uma realidade? Não sei se estais compreendendo? Isto é, quando existe o sofrimento, êle só existe em relação com alguma coisa. Êle não pode existir sòzinho, tal como o mêdo, que não pode existir sòzinho, mas, sim, em relação *com* alguma coisa: um indivíduo, um incidente, um sentimento. Pois bem, agora tendes plena consciência do sofrimento. Está êsse sofrimento separado de vós, sendo vós, por conseguinte, apenas o observador que percebe o sofrimento? Ou êsse sofrimento é uma parte de vós mesmo? Estamos procurando compreender o que é o sofrimento, o que é a dor; procurando examiná-lo profundamente e não apenas superficialmente.

Pois bem; quando não há observador, quem é que está sofrendo? Êsse sofrimento e diferente de vós? Vós *sois* o sofrimento, não é verdade? Não estais separado da dor, vós *sois* a dor. Pois bem, que acontece agora? Tende a bondade de seguir-me: não estamos mais pondo rótulos, não estamos mais dando nomes, para nos livrarmos do sofrimento: nós somos aquela dor, aquêle sentimento, aquela agonia. E agora, que sois isso, que acontece? Quando não lhe dais nome, quando não há mais temor com relação a êle, está o centro em relação com êle? Se o centro está em relação com êle, então teme-o. Vê-se, por isso, na necessidade de agir e fazer alguma coisa com relação ao sofrimento. Mas, se o centro é o sofrimento, que fazeis então? Nada há que fazer, não é verdade? Compreendei, por favor, não se trata só de ouvir. Procurai compreendê-lo e vereis. Se vós sois o sofrimento, e não o estais aceitando, não o estais rotulando, não o estais afastando de vós — se vós sois o sofrimento, que acontece? Dizeis então que sofreis? Deu-se, por certo, uma transformação extraordinária. Já não se diz "eu sofro", por-

que já não há um centro para sofrer; e o centro sofre, porque nunca examinamos o que é o centro. Nós só vivemos de palavra em palavra, de reação em reação. Nunca dizemos: "Vejamos que é essa coisa que sofre". E essa coisa não se pode ver mediante constrangimento, mediante disciplina. Precisais olhá-la com interêsse, com espontânea compreensão. Vereis então que a coisa que chamávamos sofrimento, dor, a coisa que evitávamos, e também a disciplina, vereis que tudo desaparece. Quando não tenho relação com a coisa, como existindo fora de mim, não há problema algum; mas no momento em que estabeleço uma relação com ela, considerando-a fora de mim, apresenta-se o problema. Enquanto considero o sofrimento como uma coisa externa, sofro — porque perdi meu irmão, porque perdi meu dinheiro, por causa disso ou daquilo. Estabeleço uma relação com a coisa, e tal relação é fictícia. Mas, se eu *sou* aquela coisa, se percebo o fato, transforma-se, então, a coisa, inteiramente, assumindo um significado diferente. Há, então, atenção plena, atenção integrada. Aquilo que se considerou por maneira completa, é compreendido e se dissolve, e não há mais temor. E, por conseguinte, a palavra sofrimento se torna inexistente.

21 de agôsto de 1949.

XIII

Nas últimas semanas estivemos falando sôbre a importância do autoconhecimento e como é indispensável, antes de poder haver ação, antes de poder haver o pensar correto, como é indispensável, que o indivíduo conheça a si mesmo, não apenas a mente superficial, consciente, mas também a mente oculta, inconsciente. E aquêles dentre vós que já tenhais experimentado o que vimos tratando, deveis ter encontrado uma coisa muito interessante, no experimentar: que pelo autoconhecimento nós acentuamos a consciência do "eu". Isto é, tornamo-nos mais interessados pelo nosso "eu". A maioria de nós fica prêsa aí, aparentemente incapaz de ir mais além. E hoje desejo discorrer sôbre a razão por que, em maioria, nós nos detemos e nos limitamos na consciência do "eu", impossibilitados de ir além. Pois há muitas coisas nesta questão que necessitam de mais explicações e mais exame; mas, antes de entrar no assunto, desejo chamar-vos a atenção para uma ou duas coisas.

Em primeiro lugar, não vos deis ao trabalho de tirar retratos. Estamos falando de coisas muito sérias, pelo menos para mim. Esta reunião não está sendo realizada para os caçadores de autógrafos. Não pensaríeis em tirar fotografias nem em solicitar autógrafos, se estivésseis realmente muito interessados, muito, mesmo. E, também, se

me permitis dizê-lo, isso é muito infantil. E a outra coisa é que, como já tenho dito, vós e eu estamos aqui para *experimentarmos* juntos, para entrarmos juntos nos problemas com que nos defrontamos. E tal coisa é impossível se estais tão interessados em tomar notas do que estou dizendo. Deveis estudar o problema diretamente, e não meditar nêle posteriormente. Pois, quando realmente estais a experimentar uma coisa, vós não tomais notas. Só tomais notas quando *não* estais experimentando, quando não estais realmente pensando, sentindo, experimentando. Se estais realmente experimentando, acompanhando o que se está dizendo, não há então tempo nem oportunidade para se tomarem notas. Por certo, o experimentar não nos vem através de palavras — visto que isso é, apenas, intensificar a sensação. Mas há um experimentar, se podemos entrar cada vez mais profunda e diretamente no que se está dizendo. Seria, pois, vantajoso que cada um de nós estivesse interessado bastante, para experimentar o que se está dizendo, deixando de adiar ou de se distrair do problema central.

Como dizia, na busca do autoconhecimento, na sua exploração, vê-se o indivíduo prêso na consciência do "eu", visto que o autoconhecimento acentua e encarece mais e mais o "eu". Como acontece isso? Como temos dito em tôdas as nossas palestras, o que importa é o estarmos livres do "eu" e do "meu"; porque, é claro, o homem que desconhece todo o processo e todo o conteúdo do "eu" é incapaz de pensar corretamente; isso é axiomático. Todavia, nós nos furtamos à compreensão do "eu", e pensamos que, evitando-a, estaremos em condições de controlar o "eu" ou de mais fàcilmente o esquecermos. Entretanto, se somos capazes de o considerar com mais intensidade, mais atenção, existe o perigo de ficarmos cada vez mais presos à consciência do "eu". E' possível ir mais além?

Para compreender-se isso, é necessário que examinemos o problema da sinceridade. Simplicidade não é sinceridade. Quem é sincero nunca pode ser simples; porque aquêle que está tentando ser sincero tem sempre o desejo de se moldar segundo uma idéia ou de aproximar-se dela. E torna-se necessária uma extraordinária simplicidade para o indivíduo compreender a si mesmo, simplicidade que se manifesta quando já não há o desejo de alcançar, de realizar, de ganhar alguma coisa; e no momento em que desejamos obter alguma coisa por meio do autoconhecimento, apresenta-se-nos a consciência do "eu" e a ela ficamos presos. Isso é um fato. Se não ficardes meramente a examinar o que disseram os vários psicólogos e santos, mas experimentardes com vós mesmos, chegareis a um ponto em que percebereis que, a menos que haja, não sinceridade, porém simplicidade absoluta, não é possível ir mais além. Só surge a consciência do "eu" quando há o desejo de conseguir alguma coisa — a felicidade, a realidade, ou, mesmo, a compreensão — por meio do autoconhecimento. Isto é, quando há o desejo de consecução por meio do autoconhecimento, há a consciencia do "eu", a qual impede que continuemos a aprofundar o problema. E como a maioria das pessoas, principalmente as ditas religiosas, querem ser sinceras, precisamos compreender esta questão, esta palavra: "sinceridade". Isso porque a sinceridade cria a vontade e a vontade é essencialmente desejo. Precisais ser sinceros para vos aproximardes de uma idéia; e daí resulta que o padrão ou a observância do padrão se torna mais importante. Para observardes um padrão, precisais da vontade, a qual nega a simplicidade. Só há simplicidade, quando há isenção do desejo de alcançar e quando estais disposto a penetrar no autoconhecimento sem um fim em mira. Acho deveras importante meditar nisso. O que se requer não é a sinceridade,

o exercício da vontade de ser ou de não ser alguma coisa, mas, sim, que compreendamos a nós mesmos, de momento em momento, espontâneamente, conforme as coisas forem surgindo. Como podeis ser espontâneos se estais procurando moldar-vos por uma determinada coisa?

Quando é que descobris alguma coisa em vós mesmo? Isso só acontece em momentos imprevistos, e não quando, consciente e deliberadamente, estamos a moldar a nossa mente, os nossos pensamentos e os nossos sentimentos; só acontece quando há uma resposta espontânea aos incidentes da vida. Aí, então, de acôrdo com essas respostas, vós descobris. Mas o homem que procura ser sincero para com uma idéia, nunca pode ser simples; e por isso nunca pode haver autoconhecimento pleno e completo. Só pode o autoconhecimento ser descoberto de maneira mais completa, mais profunda e mais ampla, quando há a vigilância passiva, a qual não representa exercício da vontade. A vontade e a sinceridade andam de mãos dadas; a simplicidade e a vigilância passiva são companheiras. Porque, quando um indivíduo está passivamente vigilante, profundamente vigilante, há então a possibilidade de compreensão imediata. Como já apreciamos, quando desejamos compreender uma coisa, se estivermos, todo o tempo, consumidos do desejo de compreendê-la, não se dá, naturalmente, compreensão alguma. Mas, se há vigilância passiva, atenta, existe então a possibilidade de se compreender. De modo idêntico, para compreendermos a nós mesmos, cada vez mais profunda e amplamente, é necessária a vigilância passiva, a qual é extremamente difícil; porque os mais de nós preferimos condenar ou justificar. Nunca encaramos passivamente coisa alguma. Projetamo-nos no objeto — um quadro, um poema, ou outra coisa qualquer — principal-

mente naquilo que *nos* interessa. Somos incapazes de olhar a nós mesmos sem condenação nem justificação. E isso é essencial, naturalmente, se desejamos compreender por maneira cada vez mais ampla e profunda. Como a maioria de nós, na busca do autoconhecimento, fica prêsa à consciência do "eu", o perigo consiste em que, estando presos, nós fazemos daquilo a que nos prendemos a coisa mais importante do mundo. Para ultrapassar-se a consciência do "eu", precisamos estar livres do desejo de alcançar um resultado. Porque, afinal de contas, a consecução de um resultado é o que a mente deseja: ela quer estar em segurança, abrigada, e por isso "projeta", pelo seu próprio movimento, uma imagem, uma idéia, na qual se refugia. Se queremos evitar tôdas as ilusões que a mente cria, e evitar o nosso aprisionamento nelas, só o conseguiremos quando não houver o desejo de resultado, quando vivermos de momento em momento.

PERGUNTA: *Quereis explicar o que se entende por "morrer diàriamente"?*

KRISHNAMURTI: Por que tememos tanto a morte? Porque a morte é o desconhecido. Não sabemos o que irá acontecer amanhã; com efeito, não o sabemos. Embora vivamos a construir para o futuro, na realidade não sabemos o que êle será; e por isso há sempre o temor do amanhã. Assim sendo, o mêdo é o fator que nos guia, o que denota a nossa incapacidade para enfrentarmos o desconhecido, razão por que levamos sempre o dia de hoje para amanhã. E' o que fazemos, não é verdade? Damos continuidade às nossas idiossincrasias, nossas rivalidades, nossa estupidez, nossas lembranças; onde quer que estejamos, nós as levamos sempre de um dia para o outro. Não é assim que procedemos? E por isso não existe o

morrer; existe apenas uma garantia de continuidade. Isso é um fato. Nossos nomes, nossas ações, as coisas que fazemos, nossa propriedade, o desejo de ser — tudo isso nos dá continuidade. Mas o que continua não pode renovar-se. Só pode haver renovação quando há findar. Se amanhã somos os mesmos que hoje somos, como é possível a renovação? Isto é, se estais prêso a uma idéia, uma experiência de ontem e que desejais que continue amanhã, não há renovação; o que há é a continuidade da lembrança, da sensação daquela experiência, mas a experiência, em si, é morta. Só a lembrança nos dá a sensação da experiência, e é essa sensação que quereis que continue. Mas, onde há continuidade, não há, evidentemente, renovação. Entretanto, é isso o que deseja a maioria de nós: queremos continuar. Queremos continuar com nossas apreensões, nossos pesares, nossas lembranças; e por isso somos incapazes de criar, a maioria de nós. Não há possibilidade de renascimento, de renovação. Mas, se morrêssemos todos os dias, se no fim de cada dia estivessem acabadas tôdas as nossas apreensões, tôdas as nossas rivalidades, tôdas as nossas idiotices e vaidades, nossa crítica cruel; se cada dia chegássemos a um fim, e não levássemos tudo aquilo para o dia seguinte, haveria então a possibilidade de renovação, não achais?

Assim, pois, por que acumulamos? E que é isso que acumulamos, além de nossa mobília e outras coisas mais? Que é que acumulamos? Idéias, palavras e lembranças, não é verdade? E com essas coisas nós vivemos; *somos* elas. Com essas coisas queremos viver, queremos continuar. Mas, se não continuássemos, haveria possibilidade de uma nova compreensão, uma nova revelação. Isso não é metafísico, não é algo fantástico. Experimentai com vós mesmos, e vereis ocorrer uma coisa extraordinária. Como a mente se preocupa com um problema, in-

cessantemente, dia por dia! Uma mente em tais condições não pode, por certo, ver nada que é novo, não é exato? Estamos cativos dos nossos credos — credos religiosos, sociológicos e outros; e êsses credos somos nós mesmos. As crenças são palavras, e a palavra se torna importante. E vivemos, assim, numa sensação que desejamos que continue, e não há por isso renovação. Mas se o indivíduo não continua, não dá continuidade às suas apreensões, mas pensa nelas por maneira completa, penetrando-as profundamente e dissolvendo-as, fica então nova a sua mente para fazer face a qualquer coisa por maneira nova. Mas a dificuldade está em que a maioria de nós quer viver no passado, nas memórias passadas, ou no futuro, nossas esperanças e desejos. — O que denota que o presente não tem importância, e por isso vivemos no ontem e no amanhã, dando continuidade aos dois. Se o indivíduo experimentar realmente essas coisas, morrendo de fato em cada dia, em cada minuto, para tudo aquilo que acumulou, há então a possibilidade da imortalidade. A imortalidade não é continuidade, pois esta é, meramente, o tempo; só há continuidade da memória, das idéias, das palavras. Mas, quando estamos livres da continuidade, há então um estado em que o tempo não existe, o qual estado não pode ser compreendido se sois meramente o resultado da continuidade. Muito importa, por isso, morrer em cada minuto, e renascer, mas não como ontem éramos. Isso, realmente, é importantíssimo, se procuramos compreendê-lo sèriamente. Porque, aí existe a possibilidade de criação, de transformação. E as nossas vidas, em geral, são tão infelizes, porque não sabemos renovar-nos; somos gastos, somos destruídos pelo dia de ontem, as lembranças, os infortúnios, os incidentes, os malogros de ontem. O dia de ontem sobrecarrega-nos a mente e o coração; e com tal carga

queremos compreender uma coisa impossível de ser compreendida dentro dos limites do tempo. E tal é a razão por que é essencial, se queremos ser criadores, no sentido profundo desta palavra, que se dê morte a tôdas as acumulações de cada minuto. Isso não tem nada de fantástico, não é nenhuma experiência mística. Qualquer pessoa *pode* experimentá-lo, por maneira direta e simples, desde que compreenda que o tempo, como continuidade, obsta à criação.

PERGUNTA: *Como é que uma verdade, como já tendes dito, quando repetida, se torna uma mentira? Que é, realmente, uma mentira? Por que é mau mentir? Não é êste um problema profundo e sutil, em todos os níveis de nossa existência?*

KRISHNAMURTI: Esta pergunta encerra duas questões. Examinemos a primeira, que é: Quando se repete uma verdade, como é que ela se torna mentira? Que é que repetimos? Podeis repetir uma compreensão? Compreendo uma coisa — posso repetir isso? Posso verbalizá-lo, comunicá-lo a outros; mas isso que repetimos não é a experiência. Entretanto, ficamos presos às palavras e perdemos o significado da experiência. Se tivésseis uma experiência, poderíeis repeti-la? Podeis *querer* repeti-la, ter o desejo de sua repetição, sua sensação; mas, uma vez ocorrida a experiência, ela está acabada, *não se pode* repetir. O que se pode repetir é a sensação e a palavra correspondente, que dá vida à sensação. E como, infelizmente, nós somos, em geral, propagandistas, ficamos colhidos na repetição da palavra. Vivemos, assim, de palavras, e a verdade é negada.

Consideremos, por exemplo, o sentimento de amor. Podeis repeti-lo? Quando ouvis dizer: "Amai o vosso próximo", isso é uma verdade para vós? Só é verdade quando amais o próximo; e êsse amor não pode ser repetido; só a palavra o pode. Entretanto, os mais de nós ficamos satisfeitos, contentes, com a repetição. "Amai o próximo" ou "Não sejais ávidos". Assim sendo, a verdade percebida por outro, ou uma verdadeira experiência tida por vós, não se torna uma realidade pela mera repetição. Pelo contrário, a repetição impede a realidade. O mero repetir de certas idéias não é a realidade.

Pois bem; a dificuldade a êste respeito está em compreendermos a questão, sem pensarmos em têrmos do oposto. Uma mentira não é uma coisa oposta à verdade. Pode-se perceber a verdade do que se está dizendo, não pela oposição, ou pelo contraste, como uma mentira ou uma verdade; mas vêde como a maioria de nós repete sem compreensão. Por exemplo, estivemos falando sôbre o "não dar nome". Muitos de vós o repetirão, estou certo, pensando que é uma verdade. Nunca repetireis uma experiência, se fôr uma experiência direta. Podeis comunicar uma experiência, mas, se tivesse uma experiência *real*, as sensações que a acompanharam desvaneceram-se, o seu conteúdo emocional dissipou-se de todo.

Consideremos, por exemplo, a questão que estivemos tratando há algumas semanas, isto é, se o pensador e o pensamento são uma só coisa. Isso pode ser para vós uma verdade, porque o experimentastes diretamente. Mas se eu o repetisse, não seria verdadeiro, não achais? — verdadeiro, não como oposto de falso. Não seria uma coisa real, seria só uma coisa repetida e não teria, portanto, significação alguma. Mas, pela repetição nós criamos um dogma, edificamos uma igreja, e aí nos refugiamos. A

palavra, e não a verdade, tornou-se a "verdade". A palavra não é a coisa. Mas, para nós, a coisa *é* a palavra; e é por isso que devemos ter o máximo cuidado em não repetir uma coisa que não compreendemos realmente. Se compreendeis algo, podeis comunicá-lo; mas as palavras e a memória perderam seu significado emocional. Em conseqüência disso, na conversação comum modifica-se a nossa maneira de ver, modifica-se o nosso vocabulário.

Nessas condições, como estamos à procura da verdade por meio do autoconhecimento, e não somos meros propagandistas, é importante que se compreenda isso. Porque, pela repetição, o indivíduo mesmeriza a si mesmo com palavras ou sensações. Fica prêso a ilusões. E para ficar livre disso, é imprescindível que experimente diretamente, e para experimentar precisa estar cônscio de si mesmo, no processo da repetição, dos hábitos, das palavras, das sensações. Êsse percebimento dá ao indivíduo uma liberdade extraordinária, um constante experimentar, uma renovação.

A outra questão é: "Que é realmente uma mentira? Por que é mau mentir? Não é êsse um problema profundo e sutil, em todos os níveis da existência?" Que é uma mentira? Uma mentira é uma contradição, não é? Pode-se contradizer, consciente ou inconscientemente; a contradição pode ser deliberada, ou inconsciente; a contradição pode ser muito, muito sutil ou bem evidente. E quando é muito grande a fenda que se apresenta na contradição, então ou a pessoa se torna desequilibrada, ou, percebendo a fenda, se põe a repará-la. Ora bem, para compreender-se êste problema — o que é uma mentira e por que mentimos — precisamos entrar nêle sem pensar em têrmos de um oposto. Podemos olhar para êste problema da contradição, em nós mesmos, sem esfôrço para

não sermos contraditórios? Não sei se me estou fazendo claro. Nossa dificuldade, no examinarmos esta questão, é que mui prontamente condenamos uma mentira; mas, para compreendê-la, podemos pensar a respeito dela, não em têrmos de verdade ou de mentira, mas do que *é* contradição? Por que contradizemos? Por que existe contradição em nós mesmos? Não há alguma tentativa para vivermos em conformidade com um padrão, um modêlo — não há de nossa parte uma constante aproximação a um padrão, um esfôrço constante para *sermos* alguma coisa, seja aos olhos de outro ou aos nossos próprios olhos? Existe um desejo de nos conformarmos a um padrão; e quando não estamos vivendo de acôrdo com êsse padrão, existe contradição.

Mas, por que é que temos um modêlo, um padrão, uma aproximação, uma idéia, e nos esforçamos por viver em conformidade com ela? Por que? Evidentemente, porque queremos estar em segurança, queremos estar abrigados, ser populares, ter uma boa opinião de nós mesmos, etc etc. *Aí* se encontra a semente da contradição. Enquando estivermos a aproximar-nos de alguma coisa, tentando *ser* alguma coisa, tem de haver contradição; por isso tem de haver essa fenda entre o falso e o verdadeiro. Acho que isso é importante, se o examinardes com calma Não estamos a dizer que haja o falso e o verdadeiro, mas, sim, a nos perguntarmos por que há contradição em nós mesmos. Não é porque estamos tentando *ser* alguma coisa — ser nobres, ser bons, ser virtuosos, criadores, felizes, etc. etc.? E no próprio desejo de ser alguma coisa existe uma contradição: não ser outra coisa. E essa contradição é que é altamente destrutiva. Se uma pessoa é capaz de completa identificação com alguma coisa, com isso ou com aquilo, cessa a contradição; mas, se nos identificamos completamente com alguma coisa, há "fecha-

mento no eu", há uma resistência, do que resulta desequilíbrio; isso é bem evidente.

Pois bem; por que há contradição em nós mesmos? Fiz uma coisa e não desejo que o descubram; penso em algo que não me satisfaz, que me põe neste estado de contradição, não gosto disso. Assim, pois, onde há qualquer aproximação, há temor; e é êsse temor que contradiz. Mas, se não há processo de "vir a ser", se não há esfôrço para sermos alguma coisa, não há então sentimento algum de temor; não há contradição; não há então mentira, em nós, em qualquer nível que seja, nem conscientemente, nem inconscientemente, nada para reprimir, nada para mostrar. E dado que, pela maior parte, as nossas vidas são constituídas de disposições e atitudes, fazemos depender as nossas atitudes de nossas disposições, o que representa uma contradição. Ao desaparecer a disposição de ânimo, somos o que somos. E' essa contradição o que realmente importa, e não se dizeis ou não dizeis uma mentira, polida e inocente. Enquanto existir essa contradição, tem de haver uma existência superficial e, por conseguinte, receios superficiais, que precisam ser tidos em consideração, e daí as "mentiras inocentes", e tudo o mais. Podemos encarar esta questão, abstendo-nos de perguntar o que é uma mentira e o que é uma verdade, e, sem tomar em consideração os opostos, entrar no problema da contradição existente em nós mesmos — o que é extremamente difícil. Porque, visto que dependemos tanto das nossas sensações, as nossas vidas, pela maior parte, são contraditórias. Dependemos de memórias, de opiniões; temos tantos temores que desejamos disfarçar. Tudo isso cria a contradição em nós mesmos; e quando a contradição se torna insuportável, perdemos a cabeça. O indivíduo quer paz, e tudo quanto faz produz a guerra, não só na familia, mas exteriormente também. E, em vez

de compreender o que é que gera o conflito, procura apenas tornar-se mais e mais uma coisa ou outra, aumentando por essa maneira a fenda.

E' possível, pois, compreendermos por que há contradição em nós mesmos — não apenas superficial mas mais profunda, psicològicamente. Em primeiro lugar, tem o indivíduo consciência de estar vivendo uma vida contraditória? Queremos a paz e somos nacionalistas, queremos evitar a miséria social, sendo ao mesmo tempo individualistas, limitados, egocêntricos. Vivemos, pois, em contradição. Por quê? Não é porque somos escravos da sensação? O que estou dizendo não é para refutardes nem para aceitardes. Requer-se muita compreensão de tudo o que se implica na sensação, que são desejos. Queremos tantas coisas, tôdas em contradição umas com as outras. Somos tantas máscaras em conflito; pomos uma determinada máscara quando nos convém, e a tiramos quando nos aparece outra coisa mais proveitosa e mais aprazível. E' êsse estado de contradição que cria a mentira. Em oposição à mentira, criamos "a verdade". Mas, por certo, a verdade não é o oposto da mentira. Tudo quando tem oposto não é verdade. Todo oposto contém seu próprio oposto, e não é, portanto, a verdade; e, para compreender-se êste problema muito profundamente, precisamos estar cônscios de tôdas as contradições em que vivemos. Quando digo "amo-vos", nisso está implicado também o ciúme, a inveja, a ansiedade, o temor — o que representa uma contradição. E é essa contradição que precisa ser compreendida, o que só é possível quando estamos cônscios dela, cônscios sem condenação nem justificação — quando a olhamos, simplesmente, e para a olharmos assim precisamos compreender todos os processos da justificação e da condenação. Não é, portanto, um problema fácil, o olharmos passivamente para uma dada

coisa. Mas, ao compreender a contradição, começa o indivíduo a compreender todo o processo do próprio pensar e sentir. E quando está o indivíduo inteiramente cônscio do significado da contradição nêle existente, resulta daí uma extraordinária transformação: vós sois então vós mesmo e não uma coisa que *quereis ser*. Já não estais a seguir um ideal, a procurar a felicidade. Sois o que sois, e daí podeis prosseguir. Não há, então, a possibilidade de contradição.

PERGUNTA: *Sinto sinceramente o desejo de ajudar os outros, e acho que o posso fazer; mas o que quer que eu diga ou faça por outra pessoa é interpretado como intromissão ou desejo de dominar. Assim, sou contrariado pelos outros e me sinto frustrado. Por que isso?*

KRISHNAMURTI: Quando dizemos que desejamos ajudar a outrem, que entendemos por esta palavra? Como a palavra "serviço", que significa a palavra "ajuda"? Ides ao pôsto de gasolina, o empregado vos serve e vós lhe pagais; mas êle emprega a palavra "serviço", como qualquer homem de negócio. Tôdas as pessoas do comércio usam essa palavra. Ora bem, as pessoas que querem servir (ajudar) não estão animadas do mesmo espírito? Estão prontas a ajudar se se lhes dá alguma coisa em retribuição; o intuito é de preencherem-se *a si mesmas*. E se lhes resistis, se começais a criticá-las, sentem-se frustradas. Por outras palavras, não vos estão socorrendo verdadeiramente. Com sua ajuda, com seu serviço, estão preenchendo a si próprias. Por outras palavras, interessa-lhes o próprio preenchimento, sob o dis-

farce de ajuda e serviço aos outros; e se são contrariados, se irritam, começam a criticar, começam a estraçalhar-vos. Isso é um fato bem evidente, não é? Mas, não podeis ajudar e servir a outrem, sem pedir alguma coisa? Isso é extremamente difícil; não é coisa fácil, não basta dizer-se: "E' possível". Quando dais a uma pessoa algumas centenas de dólares, não há alguma coisa a que estais ligados, não vos estais ligando a essas centenas de dólares, não têm elas uma cauda? Podeis dar e esquecer? Êsse dar que procede do coração é a verdadeira generosidade. Mas a generosidade da mão tem sempre alguma coisa por onde pegar. Quando, por diferentes razões, as pessoas que querem socorrer os outros, são impedidas de fazê-lo, sentem-se frustradas, sentem-se perdidas; não suportam críticas; acham que estão sendo incompreendidas, mal interpretadas; a razão é que, com o seu ardente desejo de ajudar, estão preenchendo a si mesmas.

O problema, portanto, é êste: *Existe* o preenchimento individual? Esta é a questão que vem logo depois. Há preenchimento individual? A palavra "preenchimento individual" não implica uma contradição? Quando desejais preencher-vos numa coisa, que é essa coisa na qual vos estais preenchendo? Não é vossa própria projeção? Suponhamos que eu desejo ajudar-vos. Emprego a palavra "ajudar", para encobrir o meu desejo de preenchimento próprio. Que acontece quando tenho um tal desejo? Nem vos ajudo, nem me preencho. Porque preencher, para a maioria de nós, significa sentir prazer em fazer uma coisa. Em outras palavras, o preenchimento próprio é satisfação, não é? Estou à procura de satisfação, superficial ou permanente, e chamo isso preenchimento. Mas a satisfação pode ser permanente? Claro que não. Certo, quando falamos de preenchimento pessoal, enten-

demos uma satisfação que é mais profunda do que a superficial; mas, pode a satisfação ser permanente? Como a satisfação não pode ser permanente, em tempo algum, modificamos a forma de preenchimento pessoal — ora por uma maneira, ora por outra, e, por fim, dizemos "meu preenchimento deve estar em Deus, na Realidade". O que significa que fazemos da realidade uma satisfação permanente. Assim sendo, em outras palavras, estamos à procura de satisfação, quando falamos de preenchimento próprio. E em vez de dizer: "Quero ajudar-vos, a fim de me satisfazer", o que seria grosseiro demais, e nós somos muito sutis, dizemos: "Quero servir-vos, quero ajudar-vos". E, se somos impedidos de o fazer, sentimo-nos perdidos, frustrados, enraivecidos, irritados. Sob o disfarce de ajuda e serviço, fazemos uma porção de coisas monstruosas, fazemos burlas, criamos ilusões. Por conseguinte, palavras tais como "preenchimento individual", "ajuda", "serviço", precisam ser examinadas. E quando realmente as compreendemos, não apenas verbalmente, porém profundamente, então podemos ajudar os outros sem nada pedir em retribuição. E essa ajuda nunca será mas interpretada — e ainda que o seja, não fazeis caso disso. Não há então sentimento de frustração, não há sentimento de raiva, não há crítica, nem maledicência.

PERGUNTA: *Que é o "estar só"? E' um estado místico? Implica que nos livramos da vida de relação? O "estar só" é um caminho para a compreensão, ou é uma fuga dos conflitos externos e das pressões interiores?*

KRISHNAMURTI: Não estamos procurando isolar-nos, a maioria de nós, na vida de relação? Quere-

mos possuir pessoas, dominar pessoas — o que representa uma forma de isolamento, não achais? Nossas crenças, nossas idéias são uma forma de isolamento, não é verdade? Quando nos retraímos, quando renunciamos, de certo modo nos isolamos, não é verdade? As pressões interiores e os conflitos exteriores obrigam-nos a proteger-nos, a fechar-nos. Isso é uma forma de isolamento. E pode haver compreensão, pelo isolamento? Compreendo-vos, se vos resisto, se me encerro nas minhas idéias, nos meus preconceitos, minha crítica de vós, etc. etc.? Só posso compreender-vos quando não estou isolado, quando nenhuma barreira existe entre nós, nem barreira verbal, nem a barreira dos estados psicológicos, dos caprichos e das idiossincrasias. Mas, para compreender, preciso estar só, não preciso? Só, no sentido de não estar fechado, não estar influenciado. Os mais de nós somos um composto: somos constituídos de memórias, idiossincrasias, preconceitos, influências inumeráveis. E através de tudo isso, queremos compreender as coisas. Como pode haver compreensão, se somos um produto, se somos um composto? Mas, quando estamos livres dessas coisas, há uma maneira de "estar só", que não é fuga. Pelo contrário, é a compreensão de tôdas essas coisas que nos proporciona uma maneira de "estar só", com a qual podemos enfrentar a vida de um novo modo. Se somos uma massa de opiniões, de crenças, se somos um mero composto, julgamo-nos um ser integral, ou procuramos a integração carregados com tôdas essas coisas. Mas, por certo, só pode haver integração, não apenas no nível superficial, porém completa, de ponta a ponta, só pode haver integração, quando, pela compreensão, nós nos livramos de tôdas as influências que estão constantemente a martelar-nos — crenças, lembranças, idiossincrasias, etc. Não se pode jogar à margem essas coisas. Então, ao começar o indivíduo a compreendê-las, vem esse "estar só" que não é contradição, que

não é o oposto do colectivo ou do individual. Quando desejais compreender uma coisa, não estais sòzinho? Não estais, em tal momento, completamente integrado? Vossa atenção não está tôda dada à coisa? E pode haver compreensão pelo retraimento? Pela resistência, pode haver compreensão? Quando renunciais a uma coisa, isso vós traz compreensão? Por certo, a compreensão não surge pela resistência, nem pelo retraimento, nem pela renúncia. Só quando compreendemos o pleno significado de um problema, desaparece êsse problema. Não precisais renunciar. Não precisais renunciar à riqueza, a certas ambições compreensíveis. Mas, se sois capazes de olhar para essas coisas diretamente, sem crítica, passivamente cônscios delas, elas se soltam de vós. E nesse estado de percepção passiva, não há uma atenção completa? — não como oposto, ou concentração exclusiva. E' uma percepção na qual não existe contradição; e, por essa razão, desfaz-se a solidão. Os mais de nós estamos abandonados, solitários — não há profundidade, muito depressa chegamos a um fim. E é essa solidão que ocasiona os retraimentos, as fugas, os disfarces; e se desejamos compreender a solidão, urge abandonemos todos êsses disfarces, para "ficarmos com ela". E' esse "*ficar*" que é "estar só". Não estais então sob influência alguma; não estais sujeito a caprichos. E' essencial o "estar só", coisa a que, em geral, temos pavor. Raramente saímos sós; temos sempre rádio, revistas, jornais, livros; ou, se não os temos, ficamos ocupados com os nossos pensamentos. A mente nunca está quieta. E' essa quietude que significa "estar só". Esse "estar só" não é provocado, não é um composto. Quando, no meio de muito barulho, estais em silêncio, estais só, não é verdade? *Deveis* estar só. Se sois um homem bem-sucedido, alguma coisa, evidentemente, está errada. A maioria de nós procura o

bom êxito, e esta é a razão por que nunca estamos sós; estamos solitários, mas nunca sós.

Só no "estar só" podeis encontrar aquilo que é verdadeiro, aquilo que não tem paralelo. E como os mais de nós tememos estar sós, construímos vários refugios, vários abrigos, e damos-lhes nomes altissonantes; e temos, nêles, esplendidos refugios. Mas tudo isso são ilusões, não tem significado algum. E' só quando percebemos que êles não têm significação — quando o percebemos de fato e não verbalmente — é só então que estamos sós. Só então podemos compreender realmente; o que significa que precisamos despojar-nos de tôdas as experiências passadas, de tôdas as lembranças, tôdas as sensações, que tão aplicadamente elaboramos e com tanto zêlo guardamos. Por certo, só uma mente não condicionada é capaz de compreender aquilo que não é condicionado, a realidade; e para se livrar a mente do condicionamento, precisamos não apenas enfrentar a solidão, mas passar além dela; não nos devemos apegar às lembranças que se vão acumulando. As lembranças são meras palavras, palavras portadoras de sensações. E' só quando a mente está de todo em todo tranqüila, livre de influências, é só então que pode compreender "o que é".

27 de agôsto de 1949.

XIV

Esta manhã responderei primeiramente a algumas perguntas e rematarei com uma palestra. Muitas perguntas foram-me enviadas, mas, infelizmente, não foi possível responder a tôdas. Escolhi, pois, as mais importantes e procurei responder ao maior número possível delas. Além disso, em tais respostas, não se pode, naturalmente, entrar em todos os pormenores, uma vez que levaria muito tempo; de forma que só trataremos dos pontos essenciais, devendo vós mesmos suprir os pormenores. Os que tendes vindo aqui com assiduidade e que não levais apenas uma lembrança das palavras e das sensações agradáveis que aqui tivestes, ouvindo à sombra das árvores, distraídos pelas aves, pelos fotógrafos, pelas notas que tomais, enfim, pelas muitas coisas que nos distraem a mente, vereis, se não viveis apenas nas palavras, mas viveis realmente, experimentando de fato as coisas de que estivemos tratando, vereis que, havendo compreendido as linhas gerais traçadas em minhas respostas um tanto breves e sucintas, é fácil suprir os pormenores.

PERGUNTA: *É verdade que as idéias separam, mas que também unem as pessoas. Não é isso a expressão do amor, que torna possível a vida comunal?*

KRISHNAMURTI: Eu gostaria de saber se, ao fazerdes uma tal pergunta, percebeis realmente que as

idéias, as crenças, as opiniões separam as pessoas; que as ideologias fracionam, que as idéias inevitàvelmente produzem desintegração. As idéias não unem as pesssoas, ainda que tenteis aproximar entre si pessoas pertencentes a ideologias diferentes e contrárias. Nunca podem as idéias unir as pessoas; isso é bem óbvio. Porque as idéias estão sempre sujeitas à posição e à destruição pelo conflito. Afinal de contas, as idéias são imagens, sensações, palavras. Palavras, sensações, pensamentos podem unir as pessoas? Ou necessita-se coisa de todo diferente para unir as pessoas? Vê-se que o ódio, o temor e o nacionalismo unem os indivíduos. O temor junta as pessoas. Um ódio comum junta às vêzes pessoas que são adversárias entre si, assim como o nacionalismo une pessoas de grupos contrários. Essas coisas, por certo, são idéias. E o amor é uma idéia? Podeis pensar no amor? Podeis pensar na pessoa que amais, ou no grupo que amais. Mas isso é amor? Quando há pensamento de amor, isso é amor? O pensamento é amor? Mas, sem dúvida, é só o amor que pode unir as pessoas, e não o pensamento, não um grupo oposto a outro grupo. Onde há o amor, não há grupo, não há classe, não há nacionalidade. Precisamos, pois, verificar o que entendemos por amor.

Já sabemos o que entendemos por idéias, opiniões, crenças, coisas essas de que já tratamos suficientemente nas últimas semanas. Que entendemos, pois, por amor? É coisa da mente? Êle é coisa da mente, quando as coisas da mente nos enchem o coração. E, na maioria dos casos, é isso o que acontece: Enchemos o coração com as coisas da mente, que são opiniões, idéias, sensações, crenças; e nisso e em tôrno disso nós vivemos. Mas isso é amor? Podeis *pensar* no amor. Quando amais, está funcionando o pensamento? O amor e o pensamento não estão em oposição e, portanto, não os separemos como opostos.

Quando uma pessoa ama, há nisso idéia de separação, de junção, dispersão, ou afastamento de pessoas? Certo, aquêle estado que é o amor só pode experimentar-se, quando não está funcionando o processo do pensamento — o que não significa que precisemos tornar-nos dementes, desequilibrados. Pelo contrário, requer-se a mais alta expressão do pensamento para se ir mais além.

O amor, pois, não é coisa da mente. É só quando a mente está de fato quieta, quando já não está a esperar, a pedir, exigir, procurar, possuir, quando já não está cheia de ciúmes, temores, ansiedades — só quando a mente está de fato quieta, só então há a possibilidade de existir o amor. Quando a mente já não está a projetar-se, a ocupar-se de suas especiais sensações, exigências, impulsos, temores ocultos, a buscar o preenchimento, no cativeiro da crença — só então é possível o amor. Mas a maioria de nós julga que o amor pode existir lado a lado com o ciúme, com a ambição, com a perseguição de nossos desejos e ambições pessoais. Certamente, quando essas coisas existem, não existe o amor. Devemos, pois, preocupar-nos, isto sim, com as coisas que estão impedindo o amor, sem que o busquemos especialmente, devemos preocupar-nos, não com o amor, que se manifesta espontâneamente, as coisas da mente que se projetam e criam uma barreira. Eis porque é importante, antes que possamos saber o que é amor, conhecer-se o processo da mente, que é a sede do "eu". E eis porque é importante entrarmos cada vez mais profundamente na questão do autoconhecimento; em vez de nos limitarmos a dizer: "Devo amar", ou "O amor une as pessoas", ou "As idéias desunem", o que seria uma mera repetição de coisas que ouvistes e, portanto, completamente inútil. As palavras embaraçam. Mas se somos capazes de compreender inteiramente as tendências de nossos pensamentos, as tendências de nossos desejos,

é-nos dada, então, a possibilidade de têrmos ou compreendermos aquilo que é o amor. Mas tal coisa exige uma compreensão extraordinária de nós mesmos. Quando há abnegação, total esquecimento do "eu", não intencional, porém espontânea — êsse esquecimento de nós mesmos, essa abnegação que não é produto de uma série de exercícios e disciplinas, que só podem limitar — é então possível o amor. Torna-se existente essa abnegação depois de compreendido todo o processo do "eu", tanto consciente como inconscientemente, tanto em despertos como sonhando. Compreende-se então o processo total da mente, tal como êle se desenrola, nas relações, em cada incidente, em cada reação a cada estímulo que temos. Compreendendo-se isso, e, por conseqüência, libertando-se a mente de seu próprio processo de afirmação do "eu" e limitação egoísta, é possível o amor. O amor não é sentimento, não é romantismo, não depende de coisa alguma; e tal estado é dificílimo de ser compreendido ou alcançado. Porque as nossas mentes estão sempre a interferir, a limitar, a perturbar o seu funcionamento; e, por conseguinte, releva compreender-se em primeiro lugar a mente e o seu processo; pois, do contrário, ficaremos presos a ilusões, presos a palavras e sensações de pouca significação. E visto que, para a maioria das pessoas, as idéias, que se tornaram crenças, só servem de refúgio, de fuga, elas naturalmente impedem o viver completo, a ação completa, o pensar correto. Só é possível pensar-se corretamente, viver-se livre e inteligentemente, quando há autoconhecimento cada vez mais profundo e mais amplo.

PERGUNTA: *Quereis ter a bondade de explicar a distinção entre a memória "fatual" e a memória psicológica?*

KRISHNAMURTI: Não nos preocupemos por

ora com a distinção entre a memória fatual e a memória psicológica. Consideremos a memória. Por que vivemos nas nossas lembranças? As lembranças estão separadas de nós? Sois diferente da vossa memória? Que entendemos por memória? A memória é o resíduo de certos incidentes, certas experiências e sensações, não é verdade? Tivestes ontem uma experiência; essa experiência deixou um certo vestígio, uma certa sensação. Essa sensação chamamos memória, verbalizada ou não verbalizada; e nós somos a soma de tôdas essas lembranças, todos êsses resíduos. Certamente não sois diferente de vossa memória; há lembranças conscientes, como as há inconscientes. As lembranças conscientes reagem fàcilmente, espontâneamente; mas as inconscientes são muito profundas, recônditas, silenciosas, pacientes, vigilantes. Tudo isso, evidentemente, sois vós e sou eu: o racial, o grupo, o particular — tudo isso, tôdas essas lembranças, sois vós e sou eu. Não sois diferente de vossas lembranças. Eliminai-as, e que será de vós? Se as eliminardes, acabareis num hospício. Mas, por que razão a mente — que é resultado de lembranças, resultado do passado — por que razão se apega a mente ao passado? Essa é que é a questão, não achais? Por que é que a mente — resultado do passado, produto de ontem e de muitos dias precedentes — por que é que o pensante se apega ao passado? As lembranças sem conteúdo emocional têm sua significação; mas nós lhes damos conteúdo emocional, tais como prazer e desprazer: isto eu guardarei, aquilo não guardarei, nisso eu pensarei, e sôbre aquilo meditarei na velhice, ou fá-lo-ei continuar no meu futuro. Por que fazemos isso? Êste é sem dúvida o problema, não achais? Não estou dizendo que esqueçamos as lembranças fatuais ou as lembranças psicológicas. Porque tôdas as impressões, tôdas as reações, tudo está guardado, inconsciente-

mente; todos os incidentes, todos os pensamentos, tôdas as sensações vividas por vós, existem ainda — ocultas, encobertas, mas ainda existem. E tornando-nos mais velhos, volvemos a essas lembranças e vivemos no passado, ou no futuro, conforme o nosso condicionamento. Lembramo-nos dos dias ditosos da juventude ou pensamos no futuro, naquilo que vamos ser.

Assim, pois, nós vivemos nessas lembranças. Por que? Vivemos como se fôssemos diferentes dessas lembranças. Êsse é sem dúvida o problema, não achais? Por memória entendem-se palavras, não é? Imagens, símbolos, que são meramente uma série de sensações; e dessas sensações nós vivemos. Por conseguinte, nós nos separamos das sensações e dizemos: "Desejo ter essas sensações" — o que significa que o "eu", depois de separar-se das lembranças, dá permanência a si mesmo. Mas o "eu" não é permanente. Sua permanência é fictícia.

Pois bem; êsse processo em que o "eu" se separa da memória e lhe dá vida, em reação ao presente, êsse processo, evidentemente, impede o nosso encontro com o presente, não é verdade? Se desejo compreender uma coisa, não teòricamente, verbalmente, abstratamente, porém, de fato, preciso aplicar-lhe *tôda* a atenção. Não lhe posso dar tôda a atenção se me distraem as lembranças, as crenças, as opiniões, as experiências passadas. Por conseguinte, preciso corresponder ao estímulo por maneira plena e adequada. Mas aquêle "eu", que se separou da memória, dando assim permanência a si próprio, aquêle "eu" olha o presente, olha o incidente, a experiência, e serve-se dela em conformidade com o seu antigo condicionamento: tudo isso é muito simples e bem evidente, se o examinardes. E' a memória de ontem — das coisas que possuímos, dos nossos ciúmes, da cólera, da contradição, da ambição, do

que devíamos ser ou não devíamos ser — são essas coisas tôdas que constituem o "eu"; e o "eu" não difere da memória. A qualidade não é separável da coisa, do "eu".

Por conseguinte, a memória é o "eu". A memória é a palavra, a palavra que simboliza a sensação, tanto física como psicológica; e é a *essa coisa* que nos apegamos. Apegamo-nos às sensações, e não à experiência; porque, no momento da experiência, não há "experimentador" nem experiência; há só o *experimentar*. E' quando não estamos experimentando, que nos agarramos à memória, como o fazem tantas pessoas, principalmente em ficando mais velhas. Observai a vós mesmos e vereis que é assim. Vivemos no passado ou no futuro, e nos servimos do presente apenas como de uma passagem do passado para o futuro. Por essa razão o presente é sem significação. Todos os políticos gostam disso, todos os idealistas — estão sempre a contemplar o futuro, ou o passado.

Nessas condições, se compreendermos todo o significado da memória, não poremos de parte as nossas lembranças, nem as destruiremos, nem tentaremos livrar-nos delas, mas, sim, compreenderemos a maneira como a mente se apega à memória, fortalecendo, assim, o "eu". O "eu", afinal de contas, é sensação, um feixe de sensações, um feixe de lembranças. E' o conhecido, e queremos, partindo do conhecido, compreender o desconhecido. Mas o conhecido é necessàriamente um obstáculo ao desconhecido; porque, para se compreender a realidade, necessita-se uma mente nova, uma mente fresca e não com a carga do conhecido. Deus, ou a realidade, ou como o chameis, não pode ser imaginado, não pode ser descrito, não pode ser expresso em palavras; e se o expressais em palavras, isso não é a realidade; é a mera sensação de uma lembrança,

a reação a uma condição; e não é, portanto, o real. Conseqüentemente, se desejamos compreender aquilo que é eterno, atemporal, a mente, como um composto de lembranças, tem de desaparecer. Não deve mais a mente apegar-se ao conhecido, e deve ficar capaz de receber o desconhecido. Não podeis receber o desconhecido se está a vossa mente carregada de lembranças do conhecido, do passado. Por conseguinte, a mente precisa estar de todo silenciosa — o que é muito difícil. Porque a mente está sempre a projetar, a divagar, a criar, a produzir; e êsse é o processo que cumpre compreender-se, em relação com a memória. Torna-se então óbvia e simples a distinção entre a memória psicológica e a memória fatual. Assim, pois, quando compreendemos a memória, compreendemos o processo do pensar, o que, afinal de contas, é autoconhecimento. Para ultrapassarmos os limites da mente, precisamos estar livres do desejo de *ser*, de alcançar, de ganhar.

PERGUNTA: *A vida não é a verdadeira criação? Não estamos realmente à procura da felicidade, e não existe serenidade na vida, aquêle verdadeiro ser de que falais?*

KRISHNAMURTI: Para respondermos a esta pergunta, compreendê-la de maneira plena e significativa, não nos cabe primeiramente compreender a idéia de "procurar"? Por que estamos procurando a felicidade? Por que êsse empenho constante de sermos felizes, de sermos alegres, de *sermos* alguma coisa? Por que existe essa busca, êsse esfôrço imenso para acharmos? Se pudermos compreender isso, examinando-o de maneira completa, como farei mais adiante, talvez venhamos a conhe-

cer o que é a felicidade, sem a procurarmos. Porque, afinal de contas, a felicidade é um subproduto, de importância secundária. Ela, em si mesma, não é um fim; se, em si mesma, é um fim, não tem significação alguma. Que significa ser feliz? O homem que se enche de bebida é feliz. O homem que joga uma bomba sôbre uma multidão de pessoas sente-se entusiasmado e diz que é feliz, ou que Deus está consigo. Sensações momentâneas, que desaparecem de todo, dão-nos êsse sentimento de sermos felizes. Mas existe, sem dúvida, outra qualidade que é essencial para que haja a felicidade. Porque a felicidade não é um fim, como também não o é a virtude. A virtude não é um fim em si; ela dá-nos liberdade, e nessa liberdade há descobrimento. A virtude, por conseguinte, é essencial. Enquanto a pessoa sem virtude é escravizada, desordenada, dispersa, perdida, confusa. Mas o considerar-se a virtude como um fim em si, ou a felicidade como um fim em si, isso tem muito pouca significação. Vemos, pois, que a felicidade não é um fim. E' um resultado secundário, um subproduto que se manifesta ao compreendermos uma outra coisa. E' essa compreensão de uma outra coisa, e não a mera busca da felicidade, o que importa.

Ora, por que é que procuramos? Que significa fazer esfôrço? Nós estamos fazendo esfôrço. Por que estamos fazendo esfôrço? Qual é o significado do esfôrço? Dizemos que fazemos um esfôrço a fim de acharmos, a fim de nos modificarmos, a fim de sermos alguma coisa. Se nenhum esfôrço fizémos, haveríamos de desintegrar-nos, de atrasar-nos, ou de retroceder. E' exato isso? E' muito importante entrarmos em cheio nesta questão, e procurarei nesta manhã examiná-la o mais que me seja possível. Se nenhum esfôrço fizéssemos, que aconteceria? Iríamos es-

tagnar-nos? Mas nós *estamos* fazendo esfôrço. E por quê? Fazemos esfôrço para modificar-nos, para sermos diferentes em nós mesmos, para sermos mais felizes, mais belos, mais virtuosos — um esfôrço constante, uma luta constante. Se compreendermos isso, compreenderemos então, talvez, mais profundamente, outros pontos interessantes.

Por que procuramos? A busca é determinada por moléstia, por doença, por caprichos? Fazeis um esfôrço porque sois infeliz e quereis ser feliz? Procurais porque tendes de morrer, e por isso quereis achar? Procurais porque não vos preenchestes no mundo, e quereis, por isso, preencher-vos aqui? Procurais porque sois infeliz e, na esperança da felicidade, procurais, buscais, tentais descobrir? Como vêdes, é necessário compreender-se o motivo da nossa busca, não achais? Qual o motivo de vossa perene busca? — se estais *realmente* procurando, do que duvido. O que desejais é substituição: como isto não é proveitoso, aquilo talvez o seja; como isto não me deu felicidade, aquilo talvez a dará. Assim, pois, o que cada um realmente busca não é a verdade, não é a felicidade, mas, sim, um substituto que lhe dê felicidade; uma coisa que lhe dê proveito, segurança, satisfação. É isso, decerto, o que andamos procurando, se fôssemos sinceros para reconhecê-lo e tivéssemos bastante clareza em nós mesmos; mas, cobrimos a nossa satisfação com palavras como Deus, amor, etc.

Ora, por que não estudamos esta questão por maneira diferente? Por que não compreendemos "o que é"? Por que não somos capazes de olhar a coisa exatamente "como é"? Significa isso que, se estamos na dor, *vivamos* "com ela", olhemos para ela, em vez de procurar transformá-la noutra coisa. Se estou na desgraça, não ape-

nas física, mas principalmente psicológica, como o compreenderei? Não será desejando a sua modificação, sem dúvida. Primeiro, cumpre que eu olhe para "a coisa", que viva com ela, que nela penetre; não devo condená-la, nem compará-la, nem desejar que seja algo diferente; preciso estar inteiramente com ela, não é verdade? Isso é dificílimo, porquanto a mente se recusa a olhar para ela. Procura sair por uma tangente, dizendo: "Vou procurar uma resposta, uma solução, há de *haver* solução". Por outras palavras, a mente está a fugir do "que é". E essa fuga, para a maioria de nós, é o que se chama busca — busca do Mestre, busca da verdade, busca do amor, busca de Deus: vós conheceis os vários têrmos que empregamos para escapar-nos do que está realmente ocorrendo. Temos de esforçar-nos para compreender o que está ocorrendo? Precisamos fazer um esfôrço para fugir, quando não desejamos "o que é". Mas quando êle está em nossa presença, precisamos fazer esfôrço para compreendê-lo? Naturalmente, fizemos esforços para escapar, para evitar, para encobrir "o que é"; e, com essa mentalidade, que é a de fazer esfôrço para evitar, para fugir, queremos compreender "o que é". Compreendeis "o que é", fazendo esfôrço? Ou não deve haver esfôrço algum para se compreender "o que é"? Êste é, pois, um dos problemas, não achais? Êsse esfôrço constante para evitar a compreensão do "que é" se tornou habitual para a maioria de nós, e com a mesma mentalidade de fazer esfôrço para escapar, nós dizemos: "Muito bem, vou desistir das fugas e fazer esfôrço para compreender "o que é"." Compreendemos o que quer que seja, realmente, significativamente, profundamente, compreendemos qualquer coisa que tenha significação, mediante esfôrço? Para se compreender qualquer coisa não é bem evidente que se torna necessária uma passividade da mente, uma vigilância que seja,

contudo, passiva? Não se pode alcançar essa passividade vigilante da mente, pelo esfôrço. Se fazeis um esfôrço para ficardes passivo, já não estais passivo. Se realmente compreenderdes isso, o significado disso, e perceberdes a sua verdade, estareis então passivo. Não precisais fazer esfôrço algum.

Está visto, pois, que, quando procuramos, o motivo ou é o desejo de fuga, ou é o desejo de sermos alguma coisa diferente do "que é"; ou, ainda, a pessoa diz: "Eu sou tôdas estas coisas; preciso fugir" — o que significa desequilíbrio, insanidade. Evidentemente a procura da verdade, do Mestre, é um estado de insanidade, visto que tendes presente a coisa que *precisais* compreender, antes de ir mais longe. Isso cria a ilusão, a ignorância. Assim sendo, precisamos primeiramente averiguar o que estamos procurando, e por que o procuramos. A maioria de nós sabe o que procura e isso, por conseguinte, é uma projeção e, portanto, irreal; é uma coisa fabricada por nós mesmos. Não é, portanto, a verdade, não é o real. E, no estudo dêsse processo da busca, êsse esfôrço constante para *ser*, para disciplinar, para negar, para afirmar, precisamos investigar o que é o pensante. Aquêle que faz o esfôrço está separado da coisa que deseja ser? Sinto muito, pode ser um pouco difícil seguir o que se está dizendo, mas espero que não vos aborreçais. Fizestes a pergunta e estou tentando responder.

Aquêle que faz esfôrço é diferente do objeto em cujo sentido se esforça? Isso é de fato muito importante; porque, se nos fôr possível achar a verdade a êsse respeito, veremos que se produz uma transformação imediata, a qual é essencial para a compreensão — ou melhor, a qual é a compreensão. Porque, enquanto houver uma entidade

distinta, que faz o esfôrço, enquanto houver uma entidade separada, que é o "experimentador", o pensante, diferente do pensamento, do objeto, da experiência, haverá sempre o problema da busca, do disciplinar, do transpor o abismo entre o pensamento e o pensador, etc. Mas, se pudermos achar a verdade contida nesta questão, isto é, se o pensador está separado do pensamento, e pudermos ver a verdade a êsse respeito, entrará então a funcionar um processo inteiramente diferente. Por conseguinte, precisais averiguar, antes de procurar, antes de achar o objeto de vossa busca — seja êle um Mestre, ou um cinema, ou qualquer outro gênero de excitação — estão todos no mesmo nível — precisais averiguar se quem procura é diferente do objeto que procura, e por que é diferente. Por que difere "aquele que faz esfôrço" da coisa que deseja ser? Mas é êle diferente? Por outras palavras: vós tendes pensamentos, e também sois o pensante. Dizeis: "Eu penso. Eu sou isso e preciso ser aquilo. Sou ávido, ou mesquinho, ou invejoso, ou irascível, tenho certos hábitos e preciso libertar-me dêles". Mas o pensante é diferente do pensamento? Se é diferente, então não pode deixar de existir o esfôrço por estabelecer a ligação, o esfôrço do pensante que quer alterar o pensamento, que quer concentrar-se, evitar ou resistir à invasão de outros pensamentos. Mas, se o pensante não é diferente, dá-se, então, uma completa transformação de nossa maneira de viver. Assim sendo, precisamos examinar esta questão com muito cuidado, para descobrirmos isso — mas não no nível verbal — precisamos, se possível, experimentá-lo diretamente, nesta manhã, enquanto vamos prosseguindo. Mas isso não significa que fiqueis mesmerizados pelo que estou dizendo, ou que o aceiteis, porquanto isso não tem significação; o que deveis é experimentar de fato, por vós mesmos, se a divisão é real, e por que ela existe.

Indubitàvelmente, as lembranças não são diferentes do "eu" que nelas pensa. Eu sou essas lembranças. A lembrança do caminho da casa em que resido, a lembrança de minha juventude, as lembranças de desejos, tanto os não "experimentados" como os realizados, as lembranças de injúrias, ressentimentos, ambições — tudo isso sou "eu", e não estou separado disso. Êste é um fato bem evidente, não achais? O "eu" não está separado, ainda que acrediteis que está. Visto que podeis pensar no "eu", êle faz parte do pensamento, e o pensamento é resultado do passado. Por conseqüência, o "eu" está dentro da rêde do pensamento, que é memória.

Assim, pois, a divisão entre "o que faz esfôrço", "o que procura", o pensante, e o pensamento, é artificial, fictícia: e tal divisão foi feita, porque percebemos que os pensamentos são transitórios, que aparecem e desaparecem. Não têm, em si próprios, substância alguma, e por isso separa-se o pensante para dar permanência a si próprio: *êle* existe, ao passo que os pensamentos variam. E' uma falsa segurança. E se uma pessoa percebe a sua falsidade, se a experimenta realmente, haverá então apenas pensamentos, e não o pensante e o pensamento. Vereis, então, se fôr uma experiência verdadeira, e não apenas uma afirmativa verbal nem um simples entretenimento ou passatempo — vereis que, se fôr real o *experimentar*, se dá uma revolução radical no vosso pensar. Dá-se então uma real transformação, porquanto já não há a busca de quietude ou de solidão. Aí, então, só há que considerar o que é pensar, o que é pensamento. Vereis, então, se ocorrer essa transformação, que não há mais esfôrço, mas, sim, uma passividade extraordinária, uma passividade vigilante, na qual há compreensão de tôdas as relações, de todos os incidentes que surgem; por conse-

guinte, a mente está sempre nova para enfrentar as coisas por maneira nova. E, conseqüentemente, êsse silêncio, que é tão essencial, não é coisa que se possa cultivar, pois vem naturalmente logo que se compreende essa coisa fundamental, isto é, que o pensante *é* o pensamento e que, portanto, o "eu" é transitório. Não tem, pois, o "eu" permanência; não é, pois, o "eu" uma entidade espiritual. Se sois capaz de pensar que o "eu" desapareceu, ou que é uma entidade espiritual, eterna, isso é ainda produto do pensamento e, portanto, do conhecido e, logo, não é verdadeiro.

Por conseguinte, é realmente importante, essencial para a compreensão, que tenhamos êsse sentimento de completa integração — o qual não pode ser forçado — entre o pensante e o pensamento. Êsse sentimento é como uma experiência profunda, que não pode ser provocada; não podeis ficar acordado, a pensar nêle. Êle precisa ser percebido imediatamente; e não o percebemos, porque vivemos agarrados às nossas crenças antigas, ao nosso velho condicionamento, àquilo que aprendemos, isto é, que o "eu" é algo espiritual, algo mais do que o conjunto de nossos pensamentos. E', por certo, evidente que tudo o que pensamos é produto do passado, produto de nossas lembranças, de palavras, de sensações, de nosso condicionamento. Não se pode pensar no desconhecido, naturalmente; não se pode conhecer o desconhecido, e, por conseguinte, não se pode pensar nêle. Só se pode pensar no que é conhecido. E' portanto uma projeção do passado. E' preciso que percebamos o significado de tudo isso, e haverá, então, o experimentar daquela integração entre o pensamento e o pensante. A divisão foi criada artificialmente, para autoproteção, e é portanto irreal. Quando se dá o experimentar dessa integração, há uma transfor-

mação completa com relação ao nosso pensar, ao nosso sentir, à nossa maneira de considerar a vida. Então, só existe o estado de *experimentar*, e não o "experimentador" separado da coisa experimentada, que tem de ser alterada, modificada, transformada. Há só um estado de constante experimentar, que não é o experimentar por parte de um núcleo, de um centro, do "eu", da memória — mas, apenas, um *estado* de experimentar. Fazemos isso em certas ocasiões, quando estamos de todo ausentes, quando ausente o "eu".

Não sei se já notastes que, quando há um experimentar profundo de alguma coisa, não há sensação nem de "experimentador" nem de experiência, mas apenas um estado de experimentar, uma integração completa. Quando estais violentamente irado, não estais cônscio de vós mesmo como "experimentador". Posteriormente, desvanecida a "experiência" da cólera, vós vos tornais cônscio de estar irado. Fazeis então alguma coisa com relação àquela cólera, para negá-la, justificá-la, aboná-la — enfim, por várias maneiras procurais fazê-la passar. Mas, se não existir a entidade que está irada, mas só o estado de *experimentar*, dá-se então uma transformação completa.

Se o tentardes, vereis ocorrer êsse experimentar radical, essa transformação radical, que é revolução. A mente está então quieta — mas não foi *posta* quieta, não foi forçada, disciplinada; uma quietude, em tais condições, equivale à morte, à estagnação. A mente posta quieta pela disciplina, pela compulsão, pelo temor, é uma mente morta. Mas quando há o experimentar do que é vital, do que é essencial, do que é real, experimentar êsse que é o começo da transformação, então está a mente quieta, sem compulsão alguma. E quando a mente está quieta,

é então capaz de receber, porque não estais a despender esforços, no resistir, no edificar barreiras entre vós e a realidade, seja qual fôr essa realidade. Tudo o que tenhais lido sôbre a realidade, não é a realidade. Não pode a realidade ser descrita; e se a descrevemos, não é o real. E para que a mente seja nova, para que a mente seja capaz de receber o desconhecido, precisa estar vazia. A mente só pode estar vazia depois de compreendido todo o seu conteúdo. Para se compreender o conteúdo da mente, necessita-se vigilância, percepção de cada movimento, de cada incidente, de cada sensação. Por êsse motivo, é essencial o autoconhecimento. Mas se a pessoa está à procura de preenchimento pelo autoconhecimento, o autoconhecimento a tornará cônscia de si mesma, de seu "eu", e aí ficará prêsa; é extremamente difícil sair desta rêde, uma vez apanhado nela. Para que não sejamos apanhados nessa rêde, necessário é que compreendamos o processo do desejo, do ansiar por *ser* alguma coisa, por alcançar um resultado — não o desejo de alimento, de roupas, de morada, que é coisa diferente, mas, sim, o desejo psicológico de ser alguma coisa, de alcançar um resultado, de ter um nome, uma posição, de ser poderoso, ou de ser humilde. Positivamente, é só quando a mente está vazia, que pode ser útil. Mas uma mente povoada de temores, de lembranças do que foi no passado, de sensações de experiências passadas — uma mente em tais condições é de todo inútil, não é verdade? Uma mente assim é incapaz de conhecer a criação.

Por certo, todos nós já devemos ter tido experiências dêsses momentos em que a mente está ausente e nos vem um súbito lampejo de alegria, o clarão de uma idéia, uma luz, uma grande felicidade. Como acontece isso? Acontece quando está ausente o "eu", quando quieto o pro-

cesso do pensamento, da preocupação, das lembranças, dos desejos. Por conseguinte, a criação só pode verificar-se quando a mente, pelo autoconhecimento, alcançou aquêle estado de completa nudez. Tudo isso implica pertinaz atenção, e não apenas o entregar-nos às sensações verbais, o procurar, o andar de *guru* em *guru*, de mestre para mestre, executando ritos absurdos e vãos, repetindo palavras, procurando Mestres — tudo isso são ilusões, e nenhum significado tem. São como passatempos. Mas o entrar na questão do autoconhecimento sem ser apanhado na rêde da consciência do "eu", o desceer cada vez mais fundo, de modo que a mente fique de todo quieta — essa é a verdadeira religião. E' então a mente capaz de receber aquilo que é eterno.

28 de agôsto de 1949.